BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR J. v. BELSER IN TÜBINGEN, PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

XIV. BAND, 3. HEFT:

DER VERFASSER DER ELIU-REDEN

(JOB KAP. 32—37).

EINE KRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

DR WENZEL POSSELT.

Printed in Germany

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR **J. v. BELSER** IN TÜBINGEN, PROF. DR **M. FAULHABER** IN STRASSBURG I. E., PROF. DR **J. FELTEN** IN BONN, PROF. DR **G. HOBERG** IN FREIBURG I. BR., PROF. DR **N. PETERS** IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

VIERZEHNTER BAND.

DRITTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

DER
VERFASSER DER ELIU-REDEN

(JOB KAP. 32—37).

EINE KRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

Dr **WENZEL POSSELT.**

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 22 Februarii 1909.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Nachstehende Arbeit ist zunächst als Inaugural-Dissertation verfaßt worden und liegt hier in umgearbeiteter Form vor.

Während es protestantischerseits trotz des entschiedenen Eintretens Buddes für die Ursprünglichkeit der Eliu-Reden gegenwärtig als ausgemacht gilt, daß diese Reden einen späteren Zusatz zum Buche Job darstellen, wird auf katholischer Seite, wenn wir von Bickell absehen, nicht nur mit voller Einmütigkeit die Echtheit des Eliu-Abschnittes angenommen, sondern es hat sich auch eine gewisse Gleichförmigkeit in der Verteidigung seiner Echtheit ausgebildet. Doch konnte mich die gebotene Beweisführung nicht durchgehends überzeugen.

Über den Sprachcharakter der Eliu-Reden sind Buddes „Beiträge zur Kritik des Buches Hiob" noch immer die eingehendste Studie, weshalb dieses Werk im zweiten Teile nachstehender Arbeit besonders berücksichtigt wurde.

Möchte es mir gelungen sein, wenigstens neue Untersuchungen über die einschlägigen Fragen anzuregen!

Leitmeritz, im August 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Einleitung.

1. Über den Verfasser des Buches Job 1
2. Stand der Frage über die Ursprünglichkeit der Eliu-Reden . 9

Erster Teil. **Sachliche Beweise.**

1. Schriftstellerische Besonderheiten der Eliu-Reden . . . 12
2. Spuren einer späteren Abfassungszeit 15
3. Die Eliu-Reden in ihrem Verhältnis zur äußeren Anlage des Buches 18
4. Die Eliu-Reden in ihrem Verhältnis zum Gedankengange des Buches 25
   A. Der Zweck des Buches Job 25
      § 1. Das Problem des Leidens eines Gerechten als Gegenstand des Buches 25
      § 2. Über Jobs Bewährung, mit Bezug auf den Zweck des Buches 27
      § 3. Weitere Untersuchung über die vom Dichter gegebene Lösung des Problems 34
   B. Die Eliu-Reden in ihrem Verhältnis zum Zweck des Buches 38
      § 1. Elius Urteil über Jobs Schuld oder Unschuld . . 38
      § 2. Elius Ansicht über den Zweck des Leidens . . . 44
      § 3. Bedeutung der Eliu-Reden für die Lösung des Problems 46
5. Zusammenhang der Eliu-Reden mit dem Buche . . . 50
6. Über den Inhalt der Eliu-Reden 58
7. Über Entlehnungen des Eliu-Abschnittes aus dem Buche Job . 61
   A. Entlehnungen aus den Reden der drei Freunde und Jobs . 61
   B. Entlehnungen aus den Reden Gottes 63

Zweiter Teil. **Sprachliche Beweise.**

Erster Abschnitt. Der Sprachgebrauch im einzelnen . 67
1. Übereinstimmungen 67
   A. Grammatische Formen 68
   B. Syntaktische Eigentümlichkeiten 68
   C. Gebrauch der Partikeln 72
   D. Lieblingswörter 75

Seite
2. Untersuchung der angeblichen Abweichungen 83
A. Grammatische Formen, und zwar ungewöhnlichere Suffixformen 83
B. Syntaktische Verschiedenheiten 85
C. Gebrauch der Partikeln 88
D. Dieselben Worte in verschiedener Bedeutung . . . 89
E. Verschiedene Ausdrücke für denselben Sinn . . . 91
F. Eigentümliche Nominalbildungen 96
G. Den Eliu-Reden eigentümliche Ausdrucksweisen . . 99
H. Aramaismen in den Eliu-Reden 99
Zweiter Abschnitt. Die Sprache der Eliu-Reden im allgemeinen 103
1. Weitschweifigkeit der Reden Elius 103
2. Dunkle Sprache 105
3. Manierierter Inhalt 108
4. Vergleich der Eliu-Reden mit dem übrigen Buche in Bezug auf Kunst 109

Literaturverzeichnis.

I. Werke über das Buch Job.

Beer, G., Der Text des Buches Hiob untersucht. Marburg 1897.

Bickell, G., Dichtungen der Hebräer. Zum ersten Mal nach dem Versmaß des Urtextes übersetzt. II. Jobdialog über das Leiden des Gerechten. Innsbruck 1882.

— Kritische Bearbeitung des Jobdialoges, in der Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes VI. Wien 1892.

Bleek, Einleitung ins Alte Testament. 6. Aufl. von J. Wellhausen. Berlin 1893.

Bölicke, M., Die Elihureden etc. (Dissertation.) Halle 1879.

Bradley, G., Lectures on the Book of Job delivered, in Westminster Abbey. Oxford 1887.

Budde, C., Beiträge zur Kritik des Buches Hiob. Bonn 1876.

Budde, K., Das Buch Hiob übersetzt und erklärt, in Nowacks Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen 1896.

Calmet, A., Commentarium litterale in omnes ac singulos tum Vet. cum Novi Test. libros, e gall. in latinum sermonem translatum. Bd III. Augustae Vindelicorum et Graecii MDCCXXXIV, e. q. Comm. in lib. Iob.

Cheyne, T. K., Job and Salomon, or the Wisdom of the Old Testament. London 1887.

Cornely, R., S. J., Introductio in libros V. T. didacticos et proph., in Cursus S. Script. Parisiis 1887.

Cox, S., A Commentary on the Book of Job. II. A. London 1885.

Davidson, A. B., The Book of Job, in The Cambridge Bible for Schools and Colleges. Cambridge and London 1884.

Delitzsch, Franz, Das Buch Hiob, in Biblischer Handkommentar über das Alte Testament von Keil und Delitzsch. Leipzig 1876.

Delitzsch, Friedr., Das Buch Hiob neu übersetzt und kurz erklärt. Leipzig 1902.

Dillmann, A., Hiob. 4. Aufl. Leipzig 1891.

Driver, Einleitung in die Literatur des Alten Testaments; übersetzt von Rothstein. Berlin 1896.

Duhm, B., Das Buch Hiob, in Martis Handkommentar zum Alten Testament. Tübingen 1897.

Eichhorn, J. G., Einleitung ins Alte Testament. Bd III. Leipzig 1803.

Ewald, H., Die poetischen Bücher des Alten Testaments. III. Teil: Das Buch Hiob. Göttingen 1836.

Gregorius, M., Expositio moralis in beatum Iob, in Greg. M. Op. I. Parisiis MDLXXXVI.

Hahn, Kommentar über das Buch Hiob. Berlin 1850.

Hävernick, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung ins Alte Testament, 3. Teil, ausgearbeitet von Keil. Erlangen 1849.

Hengstenberg, Das Buch Hiob erläutert. 2 Teile. Berlin 1870.

Hirzel, L., Hiob, in Kurzgefaßtes Handbuch zum Alten Testament. Leipzig 1839.

Hitzig, Das Buch Hiob übersetzt und ausgelegt. Leipzig und Heidelberg 1874.

Hoffmann, J. G., Hiob. Kiel 1891.

Hontheim, J., S. J., Das Buch Job. Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt. (Bibl. Studien Bd IX, Hft 1—3.) Freiburg 1904.

Kaulen, Franz, Einleitung in die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. II. Teil. Freiburg 1892.

Kleinert, P., Das spezifisch Hebräische im Buche Hiob, in Theol. Studien und Kritiken 1886.

Knabenbauer, Jos., S. J., Commentarius in librum Iob, in Cursus S. Script. Parisiis 1886.

Kuenen, A., Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. III. Teil, übersetzt von Müller. Leipzig 1894.

Laue, J., Die Komposition des Buches Hiob (Dissertation). Halle a. S. [1895].

Ley, J., Das Buch Hiob. Halle 1903.

Merx, A., Das Gedicht von Hiob. Jena 1871.

Philippi presbyteri in historiam Iob commentariorum libri tres. Basileae MDXXVII.

Pineda, Jo. de, S. J., Commentariorum in librum Iob libri XIII. Venetiis MDCCV.

Sanctii Casp. Centumputeolani in librum Iob Commentarii cum paraphrasi. Lugduni MDCXXV.

Smend, R., Rezension von Buddes „Beiträge zur Kritik des Buches Hiob", in Theol. Studien und Kritiken 1878.

Stickel, J. G., Das Buch Hiob etc. Leipzig 1842.

Strack, H., Einleitung ins Alte Testament. 5. Aufl. München 1898.

Tirini, J., In S. Script. Commentarius. Venetiis 1724, e. q. liber Job.

Umbreit, Das Buch Hiob etc. 2. Aufl. Heidelberg 1832.

Vavassor, F., S. J., Iobus brevi commentario et paraphrasi poetica illustratus. Parisiis MDCLXXIX.

Volck, W., Das Buch Hiob und der Prediger Salom, in Strack und Zöcklers Kurzgefaßtem Handkommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments etc. Nördlingen 1889.

Welte, B., Das Buch Job übersetzt und erklärt. Freiburg 1849.

Wright, B., The Book of Job etc. London 1883.

Zschokke, H., Das Buch Job übersetzt und erklärt. Wien 1875.

II. Über Grammatik.

Ewald, Lehrbuch der hebräischen Sprache etc, nur in ganz alter Aufl.
Gesenius, W., Hebräische Grammatik. Umgearbeitet v. E. Kautzsch. 25. Aufl. Leipzig 1889.
König, E., Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache etc. 2. Hälfte, 2. Teil: Syntax. Leipzig 1897.

III. Über Lexicalia.

Buxtorfii, J., Concordantiae Bibliorum Hebraicae et Chaldaicae. Editore B. Baer. Stettini MDCCCLXI.
Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament; in Verbindung mit Socin und Zimmern bearbeitet von Dr F. Buhl. 13. Aufl. Leipzig 1899.
Kautzsch, E., Die Aramaismen im Alten Testament. 1. Lexikalischer Teil. Halle a. S. 1902.

Abkürzungen.

GK. = Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik.
St.-Z. = Strack und Zöcklers Kurzgefaßter Handkommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments.

Einleitung.

1. Über den Verfasser des Buches Job.

Soviel darf heutzutage als ausgemacht gelten, daß das Buch Job von einem Israeliten in hebräischer Sprache geschrieben worden ist. Betreffs der Abfassungszeit aber herrscht große Meinungsverschiedenheit; denn äußere Zeugnisse fehlen überhaupt [1], innere Gründe führen hier höchstens zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit.

I. Ein formell so vollendetes Literaturwerk wie das Buch Job glauben Knabenbauer, Cornely, Kaulen, Franz Delitzsch u. a. nur der Blütezeit des hebräischen Schriftentums zuweisen zu können, und dies sei die Periode Davids und Salomons. Es ist gewiß, daß die hebräische Poesie nicht gleich in den frühesten Zeiten eine Vollkommenheit erreichte, wie wir sie im Buche Job bewundern. Indes die Blütezeit kann lediglich durch äußere Umstände die Ausbildung eines Dichters und seine literarische Tätigkeit unterstützen; die dichterische Begabung dagegen, auf welche es vor allem ankommt, ist unabhängig von der Zeit, ist angeboren. Somit vermag ich dieser Beweisführung nicht zuzustimmen. Überdies ist es nicht unbestritten, daß die Blüte der hebräischen Literatur in die Zeit Davids und Salomons falle. Mehr Bedeutung hat, was Dillmann vorbringt: „Eine Sprache von der Kraft, Fülle, Gedrungenheit und klassischen Eleganz, wie sie in Jjob erscheint, ... ist wenigstens tatsächlich von keinem der sicher nachexilischen Schriftsteller mehr geschrieben worden, je weiter abwärts, desto weniger."

[1] Aus Ez 14, 14 20 ist nicht ersichtlich, ob der Prophet unser Buch Job schon kannte oder nur die diesem zu Grunde liegende Überlieferung von Job.

II. Aus der Stellung, welche das Buch Job zur Lehre von der göttlichen Vergeltung einnimmt, folgert Davidson mit Recht, daß das Buch nicht von Moses herrühren könne, da das mosaische Gesetz auf diese Lehre sich besonders stützt. Es mußte die Überzeugung von der göttlichen Vergeltung erst feste Wurzeln fassen und somit auch nach Moses noch lange Zeit vergehen, bevor Probleme wie das des Buches Job behandelt werden konnten. Aber etwas Genaueres betreffs der Abfassungszeit des genannten Buches wird sich auf Grund dieses Beweises schwerlich sagen lassen; Budde geht viel zu weit, wenn er durch Vergleichung verschiedener alttestamentlichen Bücher in Bezug auf die Entwicklung der Vergeltungslehre die Entstehungszeit der Bücher zu bestimmen sucht und so dartun will, daß das Buch Job um das Jahr 400 v. Chr. geschrieben sei. Schon den Vergleich führt Budde nicht überall in unanfechtbarer Weise durch; was z. B. Jr 31, 29 f; Ez 18, 2 ff betrifft, so ist zu beachten, daß keineswegs im Buche Job gelehrt wird, Leiden seien niemals Strafen für begangene Sünden, oder nie müßte jemand zeitliche Strafen für die Sünden der Eltern erdulden. Ebenso unsicher ist der Schluß von der mehr vorgeschrittenen Lehre auf die spätere Abfassungszeit; eine unerbittliche Konsequenz vermöchte da zu beweisen, daß das Buch Job nach dem Johannesevangelium (wegen Jo 9, 2) geschrieben sein müsse.

III. Eine auch sonst weiter entwickelte Lehre wird als Beweis einer späteren Entstehungszeit des Buches Job geltend gemacht, so 1. die Angelologie desselben[1]; 2. die Lehre vom

[1] Kuenen bemerkt, der Dichter bringe die Engel in Verbindung mit den Sternen (25, 5; 38, 7); Hoffmann, im Buche Job werde das Lichtwesen der Engel kosmisch materialisiert hervorgekehrt (5, 7; 25, 5 usw.). Aber בְּנֵי רֶשֶׁף 5, 7 bedeutet „Funken"; 25, 5 ist überhaupt nicht von Engeln die Rede; 15, 15 folgert Eliphaz daraus, daß vor den Augen Gottes die Engel und der Himmel, 25, 5 Baldad daraus, daß Mond und Sterne nicht (physisch) rein sind, daß der Mensch noch weniger (moralisch) ganz rein sei. Dazu vergleiche man, wie Job die moralische Reinheit oder Unreinheit (9, 15 20 ff) unter dem Bilde der physischen (9, 30 f) darstellt; wird man daraus schließen, daß er die Sünde für etwas Mate-

Satan. Aber die Engel als Diener Gottes, als Mittler zwischen Gott und den Menschen werden fast in allen Büchern des Alten Testaments erwähnt (Cornely); die Existenz des Satans wird schon Gn Kap. 3 vorausgesetzt (Cornely, Kaulen, Franz Delitzsch, Volck u. a.).

IV. Wenn alle, die im Buche Job redend aufgeführt werden, den Monotheismus voraussetzen, so kann man daraus nicht mit Kuenen folgern, daß zur Zeit der Abfassung des Buches schon jede Gefahr des Götzendienstes beseitigt gewesen sei. Es konnte recht wohl zu derselben Zeit, da die Propheten gegen die Verehrung der falschen Götter eiferten, ein Gedicht geschrieben werden, das ein ganz anderes Thema behandelt und deswegen auf den Götzendienst keinen Bezug nimmt.

V. Daß Job nicht das von den Babyloniern deportierte Volk der Juden bedeute, wird heutzutage durchweg zugegeben, und ist der Beweis Cornelys zutreffend: Job unschuldig — das Volk wegen schwerer Sünden gestraft.

VI. Es ist zu erörtern, ob das Buch Job Spuren seiner Abfassungszeit aufweist. Die Ausführungen 9, 24; 12, 6; 24, 1 ff müssen nicht notwendig die Zeit des Dichters betreffen. Genauer zu untersuchen ist die Stelle 12, 14—25. Bedeutet שׁוֹלֵל V. 17 19 „mit ausgezogenen Kleidern und Sandalen“ oder „entblößt“ im übertragenen Sinne (Knabenbauer: „Desjenigen bar, was sie als Ratsherren, als Priester haben sollten“)? שׁ kommt sonst nur Mich 1, 8 vor = „ausgezogen“; dieselbe Bedeutung ist Jb 12, 17 19, wo keine nähere Bestimmung beigefügt ist, beizubehalten. Ferner wie hier חָלַךְ שׁוֹלָל findet sich Mich 1, 8 die Redensart הָלַךְ שׁוֹלָל וְעָרֹם, Is 20, 2 הֹ עָרוֹם

rielles halte? Ebenso erscheint אור 24, 13 in metaphorischem, Vers 14 ff in eigentlichem Sinne. Nebenbei sei hier bemerkt, daß im Hinblick auf den öfteren Gebrauch solcher Vergleiche bei unserem Dichter Laues Annahme eines verschiedenen Verfassers von 24, 14—17 wegen der verschiedenen Bedeutung des Wortes אור 24, 13 14 als unberechtigt abgewiesen werden muß. — 38, 7 wird gesagt, daß die vernünftige (d. i. damals die Engel) und die leblose Schöpfung (d. i. die Sterne, und zwar durch ihr Glänzen, wie gut Dillmann z. d. St.) zur Schöpfung der Erde jubelten; von der Natur der Engel ist hier nicht die Rede.

וְעָחַק. Daß Kriegsgefangene so gingen, lehrt z. B. Is 20, 4. — Zu dieser Erklärung stimmt auch der Zusammenhang: V. 18 (also zwischen V. 17 und 19) wird die Gefangennahme von Königen erwähnt.

Es bleibt weiters die Frage zu beantworten, ob diese Worte sich auf die assyrische oder babylonische Gefangenschaft beziehen, oder ob ähnliches auch in früheren Zeiten vorkam. Franz Delitzsch bringt zu Gunsten der letzteren Annahme Beispiele der Unterjochung von Völkern, der Vertreibung der Besiegten aus ihrem Lande, aber nicht der planmäßigen Deportation eines Volkes. Ebensowenig gehören hierher die von Cornely vergleichsweise angeführte Fortführung Kriegsgefangener durch Chodorlahomor, die Plünderung des Hauses Gottes durch Sesak (1 Kg 14, 25 ff). Zudem macht die lebendige Schilderung Jb 12, 14 ff den Eindruck, daß der Dichter das Elend der Besiegten selbst mitfühlt, und scheint er hier kaum das Schicksal eines fremden Volkes vor Augen zu haben. Hieraus ergibt sich, daß das Buch Job nicht vor der Zerstörung wenigstens des nördlichen Reiches geschrieben wurde.

Auch 15, 19 scheint angedeutet zu sein, daß das Volk damals nicht mehr im Alleinbesitze seines Landes war, und daß Fremde einen Einfluß auf die Denkart des Volkes geübt hatten (Samaria?).

VII. Auch die Parallelstellen des Buches Job mit andern alttestamentlichen Büchern können Anhaltspunkte für die Festsetzung der Abfassungszeit bieten.

1. Wright betont die große Zahl solcher Stellen im Buche Job; da es nicht wahrscheinlich sei, daß alle andern Dichter und Philosophen aus diesem Buche entlehnt hätten, so bleibe nichts anderes übrig als die entgegengesetzte Annahme; aber a) nicht jede Ähnlichkeit des Gedankens beweist gegenseitige Abhängigkeit; daher kommen viele der von Wright angeführten Stellen außer Betracht. b) Ist es wahrscheinlicher, daß ein so großer Dichter, wie es der Verfasser des Buches Job zweifellos ist, in sein Gedicht eine Unmasse Entlehnungen aus allen

möglichen Büchern aufgenommen habe? c) Wright übersieht ganz eine dritte Möglichkeit, nämlich daß ebensowohl spätere Bücher Zitate aus dem Buche Job enthalten als dieses Zitate aus früheren Büchern.

2. Es muß also das Verhältnis des Buches Job zu andern alttestamentlichen Büchern im besondern untersucht werden.

a) Es ist allgemein anerkannt, daß zwischen Job und den Sprüchen eine große Übereinstimmung in Gedanken, ja selbst in Worten und Redensarten besteht (תּוּשִׁיָּה [Lieblingswort von Job und Spr., wenn auch noch Is 28, 29; Mich 6, 9], שְׁאוֹל = אֲבַדּוֹן [ähnlich Ps 88, 12], תְּמָהּ, פִּיד; עָנַד, תַּחְבּוּלוֹת, מַעֲנֶה [sonst auch Mich 3, 7], אֶכֶף [אָכַף] usw., Redensarten wie שָׁתָה עַוְלָה bzw. שׁ׳ לַעַג und שׁ׳ חָמָס). Cornely glaubt dieselbe aus gemeinsamer Sprache, Wissenschaft, Bildung und gemeinsamen Anschauungen ein und derselben Zeit zur Genüge erklären zu können; aber wenn auch Ähnlichkeiten wie Spr 13, 9; 24, 20 : Jb 18, 5 f; 21, 17 zufällig sein können — Parallelstellen wie Spr 3, 8[b] : Jb 21, 24[b]; Spr 3, 11 : Jb 5, 17; Spr 4, 12 : Jb 18, 7 usw. sind wohl für die Benützung des einen Buches durch den Verfasser des andern beweisend. Merx meint, Job polemisiere gegen die Lehre des Spruchbuches von der Weisheit, somit seien die Sprüche früher geschrieben. Aber es konnte ganz wohl ein inspirierter Autor, auch nachdem das Buch Job (speziell Kap. 28) schon existierte, zum Streben nach jener Weisheit, welche Gott den Menschen mitteilt, aneifern. Welches Buch früher verfaßt wurde, ist somit nicht ersichtlich. b) Was das Verhältnis zwischen Amos und Job (Am 2, 9 : Jb 18, 16; Am 4, 13; 5, 8 : Jb 9, 8 f) betrifft, desgleichen c) das zwischen Osee und Job (Os 5, 14 : Jb 10, 16; Os 6, 1 f : Jb 5, 18; Os 6, 3 : Jb 29, 23; Os 10, 13 : Jb 4, 8; Os 13, 12 : Jb 14, 17), so wird sich schwer entscheiden lassen, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt; dasselbe gilt d) betreffs Is 2, 10 : Jb 40, 13; Is 19, 13 f : Jb 12, 24 f; Is 40, 2 : Jb 7, 1; Is 40, 7 : Jb 14, 2; Is 44, 24 : Jb 9, 8; Is 59, 4 : Jb 15, 35; Is 63, 10 : Jb 30, 21; Is 50, 9 : Jb 13, 28; Is 51, 9 : Jb 26, 12 f.

Beachtung verdient das Verhältnis zwischen Is 19, 5 und Jb 14, 11; beide Verse stimmen im zweiten Gliede wörtlich überein: וְנָהָר יֶחֱרַב וְיִבָשׁ. Volck tritt für die Priorität des Isaias ein; dieser handle nämlich in Kap. 19 ex professo vom bevorstehenden Gerichte über Ägypten, und dazu gehöre die Austrocknung des Nil wesentlich, weshalb sie mit ihren Folgen hier ausführlich beschrieben werde; bei Job dagegen werde diese Vertrocknung wie ein bekanntes Wort in einem Zusammenhange verwertet, welcher keineswegs gerade dieses Bild nahe lege. Entscheidend ist indes dieser Beweis nicht; denn im Buche Job finden sich zuweilen die kühnsten Vergleiche, und es ist nicht unmöglich, daß der Prophet die durch den Zusammenhang erforderte Beschreibung der Vertrocknung des Nil an ein Zitat aus dem Dichter anschloß. Cornely meint, daß Isaias hier entlehnt habe, denn er wende den allgemeinen Satz auf den besondern Fall an und müsse deswegen dem Worte יָם die speziellere Bedeutung „Nil" geben. Allein יָם als Bezeichnung des Nil findet sich auch anderwärts, vgl. z. B. Is 18, 2; Nah 3, 8; Jb 41, 23; ähnlich Jr 51, 36 für den Euphrat. Dagegen ist es etwas ganz Ungewöhnliches und außerhalb des Bereiches menschlicher Erfahrung Liegendes, daß ein Meer austrocknet, und erscheint es kaum glaublich, daß Job dies zum Vergleiche heranziehe; es ist somit nicht ganz klar, was יָם beim Dichter bedeutet (vgl. Dillmann z. d. St.). Duhm und Beer streichen Jb 14, 11; aber eine Entlehnung des Dichters aus Isaias ist nicht unmöglich.

e) Aus Jr 15, 18 : Jb 6, 15 ff; Jr 49, 19 : Jb 9, 19; Jr 17, 1 : Jb 19, 24; Jr 31, 29 : Jb 21, 19 läßt sich schwerlich viel entnehmen. Wichtiger ist, wie Dillmann gut hervorhebt, daß Jeremias (12, 1) ähnlich wie Job durch den Hinblick auf das Glück der Sünder (Jb 12, 6; 21, 7) zum Rechten mit Gott gereizt wird (Jb 23, 4; 13, 3), und daß Jeremias (20, 7 f) mit ähnlichen Worten wie Job über Verspottung und Vergewaltigung klagt.

Die Hauptfrage aber betrifft hier das Verhältnis zwischen Jr 20, 14—18 und Jb 3, 3—10, wo Jeremias und Job ihren

Geburtstag verfluchen. α) Lowth vergleicht bei Cornely, der dessen Ausführungen vollkommen zustimmt, beide Texte folgenderweise: Die Verfluchung seitens des Jeremias enthält mehr Klage als Unwillen; sie ist sanfter, lässiger, mehr rührend, worin besonders die Stärke dieses Propheten liegt, während Job weniger Mitleid erregt, als Schrecken einflößt. Es ist unleugbar, daß die Verwünschung des Geburtstages bei Job natürlicher ist; aber nichts hindert uns anzunehmen, daß Jeremias seine Gefühle erst in der gemilderten Form, welche sie bei längerem wehmütigem Nachdenken erhielten, aufgezeichnet hat, ohne daß er deswegen einen andern Dichter hätte nachahmen müssen. β) Andere wieder, wie Hoffmann, machen aufmerksam, daß die Gefühle des Jeremias wirklich empfunden seien, die Jobs dagegen ihm nur von dem Dichter in den Mund gelegt; es sei doch nicht glaublich, daß der Prophet die Worte, mit denen er seine wirklichen Gefühle ausdrückt, den erdichteten Jobs entnommen habe. Indes auch dieser Beweis führt zu keinem Ziele; denn sicher hat auch der Verfasser des Buches Job viel Leid erfahren; er konnte also den Job Gedanken aussprechen lassen, die ihm selbst im Unglück einst gekommen waren, und der Prophet konnte in ähnlicher Lage die Worte Jobs auf sein eigenes Geschick anwenden. γ) Orelli[1] bemerkt, der lyrische Text Jb 3, 3 ff überrage die Worte des Propheten weit an Kunst und könne daher keine Nachahmung derselben sein. Traut man dem Dichter nicht die Fähigkeit zu, einen Gedanken, den er schon bei einem Autor vorfand, poetisch auszuführen? δ) Nach Dillmann kann man einem Verfasser des Buches Job nicht zumuten, daß er sein Gedicht mit einem Plagiat begonnen habe; aber ich meine, so a priori wird sich nicht viel in derartigen Fragen beweisen lassen. ε) Entscheidend aber ist, was Dillmann weiter vorbringt, daß bei Jeremias manches, was bei Jb 3, 3 ff in bestem Zusammenhange steht, nicht mehr so recht zusammen paßt; der Zusammenhang ist beim Propheten nicht

[1] In St.-Z. zu Jr l. c.

so unnatürlich, daß an eine Interpolation aus Job gedacht werden müßte, doch so, daß eine Nachahmung der Worte Jobs wahrscheinlich ist. ζ) Außerdem verwendet Jeremias mit Vorliebe ältere Autoren, und die Klagelieder, welche mit dem Buche Job viele Tropen, Redensarten usw. gemein haben, gelten allgemein als vom Buche Job abhängig (Cornely).

VIII. Wenn sich beweisen läßt, daß das Buch Job in sprachlicher Hinsicht Spuren einer späteren Zeit an sich trage, so hätte dies allerdings seine Bedeutung; aber 1. was Dillmann, Hitzig, Kuenen diesbezüglich gesammelt haben, beweist größtenteils nicht für eine spätere Zeit als Isaias. Auffallend erscheinen könnte z. B. נָדִיב 21, 28 = „Tyrann"; aber abgesehen von Is 13, 2 findet sich מֹשֵׁל in schlimmem Sinne Is 14, 5; 52, 5; und Is 28, 14 zeigt, obwohl hier dieser Sinn nicht in מֹשֵׁל selbst liegt, daß nicht nur die Könige von Assyrien und Babylonien zu diesem Sprachgebrauch Veranlassung gegeben haben. Beachtung verdient סֵדֶר Jb 10, 22, im Alten Testament ἅπ. λεγ., im nachbiblischen Hebraismus häufig; תַּכְלִית 11, 7; 26, 10; 28, 3 (und Ps 139, 22; Neh 3, 21 auch עַד־ת'); מְנָה 7, 3; לְ vor dem Akkusativ.

2. Daß Aramaismen, nicht poetische Ausdrücke, welche in den verwandten Sprachen in Prosa gebräuchlich seien, im Buche Job sich finden, hat meines Erachtens Kautzsch[1] bewiesen. Nach Kautzsch[2] wurde ein direkter Einfluß des Aramäischen auf das Hebräische angebahnt durch die 2 Kg 15, 29 und 17, 6 berichteten Deportationen der Israeliten (734 und 722 v. Chr.), indem das stark entvölkerte Land durch Kolonisten besetzt wurde, welche zum Teil auch aus aramäischem Sprachgebiet gekommen waren.

IX. Job beschreibt seine Krankheit 16, 13 f; 19, 12 usw. unter dem Bilde der feindlichen Belagerung einer Stadt. Kleinert schließt nicht ohne Grund aus der Wahl gerade solcher Bilder, daß dieselben als Wirklichkeiten ringsum den

[1] Die Aramaismen im Alten Testament.

[2] Grammatik des Bibl.-Aramäischen, Leipzig 1884, 2.

Horizont erfüllten und dadurch dem Dichter nahe lagen, dem Leser sofort verständlich waren.

Ziehen wir den Schluß aus dem Gesagten, so werden wir die Abfassung des Buches Job wahrscheinlich längere Zeit nach der Zerstörung des Reiches Israel, aber vor Jeremias, am wahrscheinlichsten bald nach dem Beginn des babylonischen Exils anzusetzen haben.

2. Stand der Frage über die Ursprünglichkeit der Eliu-Reden.

Es fragt sich weiter, ob das ganze Buch Job, wie es uns jetzt vorliegt, von einem und demselben Verfasser herrührt, und die wichtigste Streitfrage ist hier, ob die Reden Elius (Kap. 32—37) von Anfang an ein Teil des Buches waren, oder ob sie erst später von einem andern Autor eingefügt wurden.

Der Dichter berichtet, wie Job behufs Prüfung der Aufrichtigkeit seiner Gottesfurcht von den schwersten Unglücksfällen heimgesucht, sich mit bewunderungswürdiger Geduld Gott unterwirft, jedoch nach dem siebentägigen Schweigen der drei Freunde, die auf die Kunde von seinem Unglück ihn besuchen, seinen Geburtstag verflucht. Dies bildet die Veranlassung eines Redestreites über die Ursache der Leiden Jobs. Die drei Freunde, welche keinen andern Zweck der Leiden als die Bestrafung begangener Sünden anerkennen, werden in dreimaligem Redekampfe von Job besiegt; Baldad kann im dritten Redegange nur noch Weniges, zum Teil den Reden des Eliphaz Entlehntes vorbringen (Kap. 25), Sophar schweigt ganz[1]. Job bleibt Sieger, aber die Ursache seines

[1] Ich finde es unbegründet, wenn einige aus den Worten Jobs eine Fortsetzung der letzten Rede Baldads und eine dritte Rede Sophars herausschälen wollen. Laue hält es für unwahrscheinlich, daß gerade der heftige und leidenschaftliche Sophar zuerst verstummen soll. „Wäre nicht", fragt er, „die Wirkung des Verstummens der Freunde noch besser erreicht, wenn der Programmredner Eliphaz zuerst geschwiegen hätte?" Ich antworte: Durchaus nicht; es wäre eben dann die Reihe der drei

Unglücks ist durch den Redestreit nicht im mindesten klarer geworden. Da tritt ein Jüngling namens Eliu auf, der, wie vorausgesetzt wird, unter andern Zuhörern während des Redekampfes anwesend war, und versucht die Streitfrage zu lösen. Ob nun diese Reden Elius schon ursprünglich zum Buche Job gehörten, darüber wird heftig gestritten.

Die Ansicht, Eliu habe die richtige Lösung der Frage gebracht, war auf katholischer Seite keineswegs immer allgemein: man meinte vielfach, seine Reden hätten den Zweck gehabt, Job neue Versuchungen zu bereiten[1]. Hahn erklärt, um die Ursprünglichkeit des Eliu-Abschnittes zu retten, dessen Bedeutung folgendermaßen: Indem Eliu, ein weiser, die ganze Intelligenz seiner Zeit repräsentierender Mann, nichts zur Lösung der Streitfrage beitragen könne, solle gezeigt werden, daß dieselbe für Menschen unlösbar sei. Aber gegenwärtig sind alle einig, daß ein fünfter Redner nur dann einen Zweck hat und nur dann vom Verfasser selbst eingeführt werden konnte, wenn er etwas Neues, und zwar etwas wesentlich

---

Freunde durch gewesen, es wäre kein Verstummen mitten im Gespräche mehr. Übrigens hatte Eliphaz, indem er dem Job, ohne den geringsten Anhaltspunkt in dessen Vorleben zu finden, lediglich um seiner Theorie willen die schwersten Sünden vorwirft, die Debatte zu einem Punkte geleitet, von welchem aus nach der entschiedenen Zurückweisung der Vorwürfe seitens Jobs eine Fortsetzung des Redestreites kaum mehr möglich war, und erscheint somit als der zuerst Besiegte.

[1] Knabenbauer bietet eine Übersicht über die Beurteilung Elius seitens der einzelnen katholischen Exegeten; seine Angaben sind jedoch für Eliu eher noch zu günstig; Gregor d. Gr. z. B., nach welchem Eliu „vera et salutaria" gelehrt haben soll, bemerkt zu 33, 9: „Heliu non credidit cessante culpa potuisse eum pro gratia flagellari. Nesciebat enim flagellis eius non deleri vitium, sed meritum augeri"; ferner zu 34, 7: „(Heliu) sententia super beatum Iob quantum a tramite veritatis exorbitet, illa Domini attestatione cognoscimus, qua ad diabolum dicit: Numquid considerasti servum meum Iob, quod non sit ei similis in terra? Ecce quem veritas dicit absque comparatione iustum, eum Heliu asserit absque comparatione peccatorem." Zu 34, 37[a]: „Accusat eum et pro peccatis flagella meruisse, et post flagella peccasse." Gregor d. Gr. erkennt allerdings an, daß Eliu viel an sich Wahres gelehrt habe, aber er gibt nicht zu, daß die Anwendungen, welche derselbe auf Job macht, richtig seien, und daß er etwas beitrage zur Lösung der Streitfrage, warum Job leide.

Neues zu der Streitfrage vorzubringen weiß. So erklären denn jetzt alle, welche in den Eliu-Reden einen ursprünglichen Bestandteil des Buches sehen, Eliu bringe die richtige Lösung des Problems. Die Gelehrten, welchen die Eliu-Reden als späterer Zusatz gelten, vertreten größtenteils die Ansicht, der Verfasser dieses Abschnittes habe das Buch Job vervollkommnen wollen, indem er anstößige Äußerungen Jobs, die ihm in dem Buche Job nicht scharf genug getadelt schienen, mit Entschiedenheit zurückwies, den pädagogischen Charakter der Leiden nachdrücklicher hervorhob usw. Duhm und Ley dagegen meinen, ein Zelot habe versucht, das Buch Job, das ihm anstößig erschienen sei, zu widerlegen: Job habe das Lob Gottes keineswegs verdient, es sei gar nicht nötig, daß Jahve vom Dichter redend eingeführt werde, er selber wolle als Gottes Apologet Job eines Besseren belehren. Vielleicht sei uns gerade durch diesen Zusatz das Buch Job selbst erhalten worden.

Wir gehen nun zur Abhandlung über. Die Beweise, welche pro oder contra vorgebracht wurden, sind zweifacher Art: sachliche und sprachliche.

Erster Teil.

Sachliche Beweise.

1. Schriftstellerische Besonderheiten der Eliu-Reden.

I. Gelegenheit, seine Kunst zu zeigen, hat der Dichter bei der Charakterzeichnung. Merkwürdigerweise hat Elius Charakter die verschiedenste Beurteilung erfahren, sowohl ungeteiltes Lob als strengen Tadel.

1. Findet man mit Duhm Eliu anmaßend und zugleich seine Ausführungen wertlos, so ist man offenbar gezwungen, in dem Eliu-Abschnitt einen späteren Einschub zu erblicken.

2. Indes die meisten, welche heutzutage abfällig über Elius Charakter urteilen, loben seine Lehre. So schreibt Bleek-Wellhausen: „Etwas sehr Auffälliges haben diese Reden in formeller Hinsicht durch das Schwülstige und den ruhmredigen Ton, der darin herrscht. . . . Vergleicht man damit den Charakter der andern Reden des Buches, so könnte man allerdings leicht auf die Vermutung fallen, daß der Verfasser mit absichtlicher Kunst den Eliu wie einen eiteln, sich spreizenden Toren hätte darstellen wollen. Da aber eine solche Annahme wegen des didaktischen Gehaltes der Reden nicht zulässig ist, so kann jene formelle Beschaffenheit ihren Grund nur in dem schriftstellerischen Charakter und dem eigentümlichen Geschmack des Verfassers derselben haben; so werden wir denn auch hierdurch veranlaßt, an einen vom Verfasser des übrigen Buches, der in dieser Beziehung einen vielfach einfacheren Sinn und gesunderen Geschmack bekundet, verschiedenen Schriftsteller zu denken.“

3. Dillmann sagt mit Bezug auf die geringschätzigen Urteile der einen über Elius Charakter, auf die ihm gezollten Lobeserhebungen anderer: „Mögen beiderlei Urteile an Übertreibung leiden, zum mindesten geht aus diesem Schwanken der Urteile das hervor, daß diese Person zweideutig gezeichnet und damit verzeichnet wäre, wenn wirklich dieselbe große Dichterhand, die man im übrigen Buche bewundert, sie geschaffen hätte."

Wir müssen versuchen, vor allem Klarheit zu gewinnen in der Frage, was wir von Elius Charakter zu halten haben. Abgesehen von der Selbsteinführung Elius (32, 6 bis 33, 7) kommt hier besonders in Betracht die Stelle 36, 4^b, wo Eliu sich selbst תְּמִים דֵּעוֹת nennt[1]; denselben Audruck (תְּמִים דֵּעִים) gebraucht er 37, 16 von Gott; es läßt sich wohl nicht leugnen, daß die Worte 36, 4^b eine gewisse Selbstüberhebung verraten, wenn auch der lebhafte Affekt, mit dem Eliu in dem Bestreben, Job zu überzeugen, redet, als Milderungsgrund angeführt werden kann.

Aber zur Beweisführung Bleek-Wellhausens möchte ich bemerken: Ist es nicht möglich, daß ein Jüngling sehr scharfsinnig, dabei aber etwas dünkelhaft ist? Konnte also ein solcher Jüngling nicht vom Dichter eingeführt werden?

Wenn endlich Dillmann Elius Charakter zweideutig gezeichnet findet, so fragt es sich, ob Eliu nicht wirklich zwei Seiten hat, einerseits Lob, anderseits Tadel verdient; ob es daher nicht nahe lag, daß man in Bewunderung des Guten seine Fehler übersah oder umgekehrt, zumal wenn die Bedeutung Elius nicht richtig erfaßt wurde. Der Grund dieser

---

[1] 36, 4^b auf Gott zu beziehen, wäre nur statthaft, wenn Eliu aus göttlicher Eingebung reden würde (so Hontheim); während aber die Propheten ihre Lehre ausdrücklich als Gottes Wort bezeichnen (נְאֻם־יהוה oder dgl.), will Eliu sein Wissen kund tun (32, 10^b). Hontheim findet allerdings gerade durch דֵּעִי Eliu als einen Propheten charakterisiert; indes an „prophetisches Wissen" kann man bei דֵּעַ Jr 3, 15 jedenfalls nicht denken; Jb 32, 10^b ist diese Bedeutung wegen des אַף־אֲנִי kaum möglich, auch 32, 6 f will dazu nicht passen.

Schwierigkeit läge dann weniger in dem Dichter als in der dargestellten Person.

II. Noch einige minder bedeutende schriftstellerische Eigentümlichkeiten will man in den Eliu-Reden entdeckt haben.

1. Bei der Einführung Elius wird nicht nur sein Vater, sondern auch die Familie, der er entstammte, genannt; anders verfährt der Verfasser des übrigen Buches, nicht einmal den Namen des Vaters Jobs teilt er mit[1].

Der Unterschied ist offenbar, aber er läßt sich vielleicht daraus erklären, daß der Verfasser des Buches das, was er der Überlieferung entnahm, so berichtete, wie es überliefert war, Eliu aber möglicherweise seine Erfindung war, indem noch ein weiterer Redner benötigt wurde. Beachtung verdient auch die Konjektur Buddes, מִמִּשְׁפַּחַת רָם sei ein späterer Zusatz seitens eines Bewunderers Elius, der an der Bedeutung des Namens בּוּז Anstoß genommen habe; daß aber der Vater des ganz unbekannten Jünglings bei dessen Einführung genannt wird, ist ganz angemessen.

2. Nur Eliu redet den Job mit Namen an (33, 1 31; 37, 14); dies hat jedoch nichts zu bedeuten, da Eliu einen mehrfachen Zuhörerkreis hat: Job, die drei Freunde, die übrigen Anwesenden.

3. Eliu stellt wiederholt den Streitpunkt, worauf seine Rede sich beziehen soll, ausdrücklich voran (33, 8—10 [?]; 34, 5 f; 35, 3). Aber wie hätte er seine Beweisführung anders einrichten können? Job und die drei Freunde antworten stets sofort und schließen sich nicht so eng an die voraus-

[1] Duhm versucht den Grund hierfür anzugeben: אִישׁ הָיָה 1, 1 deutet an, daß es sich um eine Sage handelt; ein Geschichtschreiber hätte gesagt: וַיְהִי אִישׁ. Eine spätere Zeit jedoch hielt diese Erzählung für Geschichte, und in dieser Voraussetzung beschreibt der Verfasser der Eliu-Reden genau die Abstammung seines Eliu. Allein diese Auffassung des אִישׁ הָיָה ist nicht haltbar; aus אִישׁ יְהוּדִי הָיָה Est 2, 5 z. B. wird man schwerlich folgern können, daß keine Geschichtserzählung vorliege (vgl Est 1, 1: וַיְהִי בִּימֵי). Richtig erklärt wohl Franz Delitzsch, das Perf. (Jb 1, 1) deute an, daß die zu berichtende Geschichte nicht dem Zusammenhange der heiligen Geschichtschreibung angehöre.

gehenden Ausführungen des Gegners an, sondern vertreten ihre Ansichten mehr positiv; Eliu aber ergreift das Wort erst nach Beendigung des Redestreites, und seine Aufgabe ist es, Jobs anstößige Äußerungen scharf zurückzuweisen. Nachdem aber Eliu in drei Reden Jobs Irrtümer zu widerlegen versucht hat, entwickelt er in der vierten und längsten frei und ausführlich seine Ansichten, ohne an Worte Jobs anzuknüpfen (Dillmann).

2. Spuren einer späteren Abfassungszeit.

I. Duhm und Ley finden sonst an den Eliu-Reden kaum etwas zu loben; aber gelegentlich, sagen sie, zeige der Verfasser derselben seine Überlegenheit über des Dichters Gottesreden, indem er physikalische Phänomene erklären könne, die beim Dichter Gott selbst als Rätsel für den Menschen hinstelle. So setze Eliu 36, 27 f auseinander, daß die Wolken aus der Ausdünstung des Meeres (נִטְפֵי מַיִם) entstehen; der Dichter der Gottesreden wisse es noch nicht, sondern nehme an, daß Gott irgendwo Speicher für Atmosphärilien habe (38, 22 ff). Der Grund hierfür könne kein anderer sein, als daß der Verfasser der Eliu-Reden ein paar hundert Jahre jünger sei als der Dichter und, wahrscheinlich irgendwie durch griechische Vermittlung, einige neue Kenntnisse in der Physik erworben habe.

Aber Gott spricht 38, 22 nicht von Wolken, sondern von Schnee und Hagel; nicht von der Art und Weise, wie sie entstehen, sondern wie sie in der Höhe existieren können. Es konnte der Verfasser des Buches, wenn ihm auch das 36, 27 f Gesagte wohl bekannt war, doch meinen, Schnee und Hagel befänden sich in eben dieser Form den Menschen unzugänglich irgendwo in der Höhe, ohne sogleich zur Erde zu fallen.

Ebensowenig kann ein Widerspruch zwischen 36, 27 f und den von Ley angeführten Stellen 26, 8 f; 28, 25 f zugegeben werden. 26, 8 f wird nicht eingegangen auf die Frage, woher das Wasser der Wolken stammt, sondern es ist die Rede von

der wunderbaren Einrichtung, daß die Wolken Wasser enthalten und doch nicht platzen. Wieso aber 28, 25 f den Worten Elius widersprechen soll, ist mir unerfindlich.

II. Weiter soll die Angelologie des Eliu-Abschnittes eine spätere Zeit verraten (Duhm). Es handelt sich um folgende Stellen:

1. 33, 22 מְמִתִים wird vielfach = „Todesengel" erklärt. Duhm bemerkt dazu: „Vermutlich haben sie die Funktion, die Seele, die auf ihrem Lebenswege in der Nähe des Grabes angelangt ist, vom Leibe zu lösen und darauf an ihren Ort zu bringen; wenigstens in der nachbiblischen jüdischen Theologie haben sie dieses Amt." Knabenbauer versteht unter מְמִתִים nicht „Todesengel", sondern „Schmerzen"; indes die Schmerzen waren schon früher wirksam (vgl. V. 19). Beer hält den hebräischen Text für verderbt und korrigiert לַמּוֹ מֵתִים[1] oder לַמָּוֶת oder לָמוֹ מוּת (–ים, vgl. אַךְ am Beginne des V. 23). Die Begründung Beers, daß לַמָּוֶת und לַמְמִתִים im Parallelismus einander nicht entsprächen, ist nicht überzeugend; ebensowenig muß die Übersetzung „Todesengel" festgehalten werden wegen der Beziehung zwischen לַמְמִתִים und מַלְאָךְ גְּלִיץ, da diese Beziehung keineswegs sicher ist. Eine Entscheidung ist hier nicht leicht zu fällen; doch meine ich, wenn schon zur Zeit, als die Eliu-Reden verfaßt wurden, die jüdische Angelologie in der von Duhm angegebenen Weise ausgebildet gewesen wäre, so wäre gewiß durch dieselbe das מְמִתִים am besten gegen jede Textänderung geschützt gewesen; die alten Übersetzungen aber bieten Abweichungen, z. B. die LXX: ἐν φθορᾷ.

Doch nehmen wir an, Eliu erwähne hier Todesengel, so möchte ich aus dem übrigen Buch vergleichen 1, 6: „Nun geschah es eines Tages, als die Engel erschienen, sich vor Jahve zu stellen (zu seinem Dienste bereit) . . ." Daran würde Eliu anknüpfen. Franz Delitzsch, Volck und Dillmann ver-

[1] Dies erklärt Friedr. Delitzsch mit Bezug auf das Assyrische = „dem Totenreich".

weisen auf 2 Sm 24, 16; Ps 78, 49, wo ebenfalls von Würgengeln die Rede ist. Findet man 33, 22 noch weiter gehend, so läßt sich nicht beweisen, daß der Verfasser des Buches Job an den wenigen Stellen, wo er nur gelegentlich von Engeln redet, seine Angelologie vollständig habe darlegen wollen.

2. 33, 23 spricht Eliu von einem מַלְאָךְ מֵלִיץ. Duhm meint, dieser Engel offenbare das Bestreben der späteren Zeit, die Kluft zwischen Gott und den Menschen zu vergrößern, so daß Gott nicht direkt mit den Menschen reden könne; es werde somit hier die Theophanie bekämpft. Nach Volck und Knabenbauer haben wir 33, 23 gar nicht an einen Engel zu denken, a) weil מֵלִיץ nirgends einen Engel bedeute; b) weil die Aussendung von Engeln zur Belehrung und Ermahnung der Menschen nicht zu den ordentlichen Wegen Gottes gehöre; also bedeute מַלְאָךְ מ einen Menschen, einen Gesandten Gottes, einen Propheten. Aber zu b) läßt sich bemerken, daß auch heilsame Gedanken, gute Vorsätze, welche der Kranke faßt, der Vermittlung von Engeln zugeschrieben werden können; zu a), daß מֵלִיץ nicht „Engel" bedeutet (מַלְאָךְ fehlt nicht), sondern das dem Engel (scil. für diesen Fall; mehr sagt Eliu nicht) übertragene Amt. Daß wirklich ein Engel gemeint ist, dafür bringt Dillmann stichhaltige Gründe: a) den göttlichen Auftrag V. 24; b) den Gegensatz zwischen מַלְאָךְ מֵלִיץ und אָדָם. Indes auch Eliphaz setzt 5, 1 voraus, daß man mit Erfolg sich an die Engel wenden könne; diese Stelle scheint überhaupt Eliu vor Augen gehabt zu haben.

III. Nach Davidson unterscheidet sich Eliu von den drei Freunden nur a) durch größere Ehrfurcht vor Gott, b) durch eine weiter vorgeschrittene Ansicht über das Wesen der Sünde; beides beweise eine spätere Abfassungszeit; c) Hitzig meint, die jugendliche Hitze, womit Eliu gegen den Ketzer Job ins Zeug gehe, wurzele in dem Geiste seiner Zeit, ziehe ihre Nahrung aus dem dogmatischen Charakter des späteren Judentums.

Was a) anbelangt, so wirft auch Eliphaz dem Job vor, daß er durch seine Worte die Ehrfurcht gegen Gott verletzt habe (15, 4); während aber die drei Freunde mehr bemüht

sind, die Wurzel dieser Unehrerbietigkeit auszureißen, den Job zu überzeugen, daß sein Leiden eine wohlverdiente Strafe seiner Sünden sei, will Eliu dartun, wie Job durch seine ungeziemenden Reden gesündigt habe. Diese Versündigung Jobs wird auch vom Dichter anerkannt: Job wird von Gott selbst zurechtgewiesen und bereut dieselbe. Also eine diesbezügliche Verschiedenheit zwischen Eliu und den drei Freunden läßt sich ganz gut aus der Verschiedenheit der diesen und jenem von demselben Autor zugedachten Beweisführung erklären. Ähnlich wäre zu c) erst zu beweisen, daß das heftige Auftreten Elius gegen Job nicht in der ihm vom Verfasser zugeteilten Rolle, sondern in verschiedenen Zeitverhältnissen seinen Grund habe.

Ad b) Eliu deutet an, daß Job eines gewissen Hochmutes sich schuldig gemacht habe; nach Davidson versteht er darunter nicht diese besondere Sünde, sondern die Gottlosigkeit im allgemeinen; aber wenn Eliu den Job der Unehrerbietigkeit gegen Gott beschuldigt, warum sollte er nicht Hochmut für deren Wurzel halten können? Übrigens 36, 9 sagt Eliu יִתְגַּבְּרוּ, denselben Ausdruck gebraucht Eliphaz 15, 25; ein Unterschied wird sich nicht nachweisen lassen [1].

3. Die Eliu-Reden in ihrem Verhältnis zur äußeren Anlage des Buches.

I. Nach Volck liegt der Disposition des Buches deutlich eine Dreiteilung zu Grunde: schon

1. der erste Teil (Kap. 1—3) wird in drei Abschnitte geteilt:

[1] Noch weniger Bedeutung hat Hitzigs Argument: während das Buch Job in Ägypten verfaßt worden sei, kenne der Verfasser der Eliu-Reden einen Himmelsstrich von der Art Kanaans (36, 27 ff; 37, 6 10); daß er Ägypten gesehen, lasse er sich nirgends anmerken. Demgegenüber beweist Dillmann, daß der Verfasser des Buches Job überall dieselben klimatischen und ökonomischen Verhältnisse voraussetzt wie die andern palästinensischen Schriftsteller des Alten Testaments, und zu 36, 27 ff vgl. 5, 10; 24, 8; 29, 23; 38, 25 28 34 38 (35); zu 37, 6 10 vgl. 9, 30; 24, 19; 38, 22 29 f.

a) von Jobs Frömmigkeit (1, 1—5);

b) von Gottes Ratschluß, Jobs Frömmigkeit zu prüfen (1, 6—22);

c) vom Schweigen der drei Freunde und dem dadurch veranlaßten Klageausbruch Jobs.

2. Der zweite Teil: Redestreit zwischen Job und den drei Freunden, besteht aus drei Redegängen: a) Kap. 4—14, b) Kap. 15—21, c) Kap. 22—28; jeder Redegang enthält wieder dreimal zwei Reden.

3. Die Lösung des Problems

a) durch Jobs Monolog vorbereitet (Kap. 29—31);

b) wirklich gegeben sowohl durch Gottes Reden (mit Jobs Antworten 38, 1 bis 42, 6) als

c) durch Jobs Rechtfertigung vor den drei Freunden und seine Wiedereinsetzung in den doppelten Glückszustand (42, 7—17).

Diese Symmetrie des Gedichtes, meint Volck, werde durch Einfügung der Eliu-Reden zerstört, und so zeige sich wieder, daß dieselben ein späterer Zusatz seien.

Aber Volcks Disposition entbehrt nicht der Subjektivität, es ergibt sich ganz ungezwungen eine andere Dreiteilung.

1. Der Prolog (Kap. 1 und 2) und 3. der Epilog (42, 7 ff) unterscheiden sich auch äußerlich von 2. dem Gedichte selbst. Das Gedicht kann man einteilen in

a) den Redestreit zwischen Job und den drei Freunden, welcher wieder zerfällt in

α) Jobs Klageausbruch, der den Redestreit veranlaßt (Kap. 3);

β) den Redestreit selbst (Kap. 4—28; drei Gespräche usw. wie bei Volck);

γ) Jobs Monolog (Kap. 29—31).

b) die Eliu-Reden (Kap. 32—37).

c) Gottes Reden (mit Jobs Antworten; Kap. 38 bis 42, 6).

II. Ewald ist der Ansicht, daß der Dichter drei Mächte in Bewegung setzen müsse: über die Ursache des Unglücks müßten dunkler Glaube und Aberglaube miteinander streiten, bis nach Aufreibung beider der wahre Glaube entstehe. Daher sei das Zusammenwirken dreier diese drei Mächte repräsentierenden Personen notwendig, damit die Handlung eingeleitet, verwirrt, gelöst werde; nicht mehr Personen, weil es nicht mehr entgegengesetzte Mächte gebe, noch auch weniger, wiewohl eine und dieselbe Macht von mehreren Personen (den drei Freunden) repräsentiert werden könne. Diese drei Personen also seien: Job, die drei Freunde, Gott.

Aber ich meine, so von vornherein werden wir dem Dichter nicht die Zahl der Personen für sein Gedicht vorschreiben können. Man beachte, daß Gott zur Streitfrage selbst sich gar nicht äußert, da er sich nicht nach Art eines Menschen in die Debatte einmischt; es konnte somit das Auftreten Gottes vorbereitet werden durch einen Redner, der in die ungelöste Frage einiges Licht bringt und so mit Jahve zugleich den wahren Glauben vertritt[1].

III. Stickel stellte die Behauptung auf, der ganze Gang des Gedichtes bilde eine Gerichtsverhandlung. Zuerst werde ein Ankläger im Himmel (Satan) eingeführt, dann klage Job auf Erden über Ungerechtigkeit; gegen ihn träten andere auf (die drei Freunde) und verteidigten den Satz, sein Unglück sei eine gerechte Strafe, würden aber von Job widerlegt. Da erhebe sich, wie es bei Gerichtsverhandlungen zu geschehen pflege, ein Scharfsinnigerer, widerlege Jobs Klage, zeige die verborgenen Ursachen seines Unglücks auf, führe aus, daß Job wegen seiner Ungeduld und wegen der Worte, die er in seinem Unglück gegen Gott gesprochen, Strafe verdient habe, lege die Sache in der Weise dar, daß der Kläger verstumme. Darauf gebe der Richter die endgültige Entscheidung; das Verhältnis Gottes zu Elius Reden sei wie

[1] Übrigens ist die Bezeichnung der drei Mächte als wahrer Glaube, Aberglaube und vollends dunkler Glaube sehr unglücklich gewählt.

richterliches Erkenntnis nach vorheriger Rechtserörterung eines scharfsinnigen Anwalts. Auch einzelnes sei geradezu aus dem Prozeßlaufe heraus gesprochen.

Da nun die Eliu-Reden diesem Schema einer Gerichtsverhandlung eingefügt seien, so habe entweder der Verfasser derselben das Buch Job besser verstanden als alle Exegeten unserer Zeit, welchen die Einhaltung dieses Schemas entgangen sei, obwohl ihnen viel mehr Hilfsmittel zu Gebote gestanden hätten und obwohl dieses Schema nach Hinzufügung der Eliu-Reden noch leichter erkennbar sei, oder — die Eliu-Reden rührten von demselben Verfasser her wie das übrige Buch.

Diese Ausführungen Stickels blieben wenig beachtet. Erst Kleinert vertrat wieder die Ansicht, daß das Buch Job das Schema eines gerichtlichen Verfahrens aufweise, und suchte sie vor allem mit den juridischen termini technici des Buches, welche er sehr fleißig sammelte[1], zu begründen. Die Reden Elius dagegen, sagt Kleinert, hätten zum gerichtlichen Aufriß der Buchanlage nur das alleräußerlichste Verhältnis; sie verließen die scharfgezogenen Linien der rechtlichen Auseinandersetzung, um in „eine ethisch-paränetische, rein chokhmatisch-dogmatische Erörterung der Frage“ überzulenken. Daher könnten diese Reden kein ursprünglicher Bestandteil des Buches sein.

Wir haben also zu untersuchen, ob das Buch Job das Schema einer Gerichtsverhandlung innehält. Das Auftreten Satans beweist wenig; denn dieser ist nicht Ankläger, sondern sucht mehr Verdacht zu erregen, und dem Job wird das Leiden nicht als Strafe, sondern zur Erprobung seiner Gottesfurcht gesendet. Die drei Freunde kommen in der Absicht,

[1] Größtenteils sind es wirkliche juridische termini technici; aber 13, 21; 9, 34 werden wohl eher Umstände angegeben, durch welche sich Jobs Angelegenheit von einer Gerichtsverhandlung unterscheidet, desgleichen 9, 15^{b}. Auch פְּרֹה 6, 23 scheint kein Gerichtsausdruck zu sein; vgl. 5, 20. — שִׂים לְאֵל 24, 25 ist eine Redensart, welche auf jeden Redestreit sich anwenden läßt; warum sollen wir sie auf gerichtliches Verfahren einschränken?

Job zu besuchen und zu trösten. Jobs Klagen (Kap. 3) erklären sich ungezwungen aus seinen Verhältnissen, von einem Prozeßverfahren ist bis hierher noch nichts zu merken.

Die Durchführung des Redestreites erinnert allerdings vielfach an das gerichtliche Verfahren[1], weil nicht abstrakte Abhandlungen vorgetragen, sondern der Streit lebendig, fast dramatisch durchgeführt wird, und weil eben die strittige Frage eine Rechtsfrage ist, nämlich ob Jobs Leiden eine verdiente Strafe sei.

Was das Auftreten Elius anbelangt, so kann es bei jedem Streite geschehen, daß ein bisher Unbeteiligter die Sache entscheiden will; deswegen muß der Verfasser nicht an eine Gerichtsverhandlung gedacht haben. Doch hat auch Kleinerts Einwand nicht viel zu bedeuten; Eliu erklärt nicht Jobs Unglück als Strafe für seine Sünden, sondern hebt den Läuterungscharakter des Leidens hervor; was Wunder also, wenn der Verfasser da, wo die Rechtsfrage verlassen wird, auch das Schema einer Gerichtsverhandlung nicht mehr einhält?

Gott, der unendlich Heilige, tadelt allerdings sofort nach seinem Erscheinen Jobs anstößige Worte, zum Schlusse spricht er das Urteil über die drei Freunde und Job; aber abgesehen von diesen wenigen Versen laufen seine Reden vollständig auf eine Belehrung Jobs über seine Versündigung hinaus und lassen sich somit dem Rahmen eines gerichtlichen Verfahrens nicht wohl einfügen. Juridische termini technici kommen in den Reden Gottes jedenfalls noch weniger vor als in denen Elius.

Was das einzelne betrifft, so findet Kleinert es merkwürdig, daß unter den zahlreichen juridischen Ausdrücken in Job Kap. 3—31 38 ff gerade derjenige fehlt, der bei Eliu „mit besonderstem Nachdrucke“ auftritt: der der Deckung, des

[1] Doch gilt dies wohl nicht von den Klagen des Unglücklichen, von seinen Versuchen, bald Gottes bald der Freunde Mitleid zu erflehen usw.

sühnenden Lösegeldes, כֹּפֶר 33, 24; 36, 18[1]. Dies läßt sich jedoch leicht daraus erklären, daß der Ausdruck mit der Lehre Elius in innigstem Zusammenhang steht.

Besonderes Gewicht legt Kleinert darauf, daß das Hiphil הִרְשִׁיעַ, dessen juridische Bedeutung für „Verurteilen" im übrigen Buch eine schlechthin ausschließliche ist, bei Eliu auch (34, 12) im Sinne des „unrecht handelns" erscheint; aber vgl. זִמָּה 31, 11 juridischer terminus technicus (Dillmann: das gewöhnliche Wort für geschlechtliche Schandtaten), anders 17, 11, wo man gerade מְזִמּוֹת erwarten würde[2]; צֶדֶק ist im Buche öfters Gerichtsausdruck, z. B. 8, 3; 31, 6; (bei Eliu) 36, 3; anders 29, 14; 8, 6.

Weiter ist es nach Kleinert auffallend, daß gerade in Bezug auf die durch das ganze Buch hin so ausgebreitete Verwendung des Wortes צָדַק mit seinen Ableitungen die Eliu-Stücke einige ganz besondere Eigenheiten gegenüber dem übrigen Buche aufzeigen. Das Qal צָדַק verwende das übrige Buch mit Vorliebe vom „Rechthaben" im juridischen Sinn (9, 15; 20[?]; 13, 18) bzw. vom „Rechterhalten in der Rechtssache" (11, 2; 40, 8). Eliu gebrauche es in diesen juridischen bzw. juridisch gefärbten Anwendungen nur da, wo er Job zitiere (34, 5; heißt es hier nicht vielmehr: ich bin gerecht?); sich selber folgend brauche er es vom theoretischen Rechthaben (in der Behauptung; 33, 12) oder vom sittlichen Rechthandeln (35, 7).

Aber auch im übrigen Buche findet sich צ׳ im moralischen Sinne, z. B. 22, 3, ebenso nach meiner Meinung 9, 20. Wenn

---

[1] כֹּפֶר ist nicht juridischer Ausdruck Is 43, 3; Spr 13, 8 (wenigstens nach Strack in St.-Z. z. d. St.), wohl aber Ex 21, 30; Nm 35, 31 32; 1 Sm 12, 3; Am 5, 12 usw. und so jedenfalls auch bei Eliu 33, 24; 36, 18.

[2] Bei der Punktierung זַמּוֹתִי (Hontheim) = 1. P. sing. perf. könnte י kaum fehlen; vermutet man einen Inf., so wäre vor demselben eine Präposition (etwa בְּ) erforderlich; zu einer Textänderung ist kein Grund, da von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes זִמָּה schon Spr 24, 9 abgegangen ist (Gesenius' Lex.: „Vorhaben im üblen Sinne"; doch ich meine: „Vorhaben überhaupt", da אֱוִלֶת beigefügt ist, somit vollkommen übereinstimmend mit Jb 17, 11).

ferner Kleinert zwischen Rechthaben in juridischem Sinn und theoretischem Rechthaben unterscheidet, so wäre zu beweisen, daß dieser Unterschied im Ausdruck צ׳ liegt; ich bin der Ansicht, daß der Sinn des Wortes in beiden Fällen derselbe ist, nämlich „recht haben", und daß es sich aus dem Zusammenhange ergibt, ob vor Gericht oder einfach bei irgend einem Streite. Somit würde der Verfasser der Eliu-Reden mit dem des übrigen Buches in der Anwendung von צ׳ vollkommen übereinstimmen. Bezüglich des Piel צִדֵּק verweise ich auf das von Budde[1] Gesagte.

Eigenartig gegenüber dem übrigen Buch sollen auch Elius Verwertungen der Nomina צֶדֶק, צַדִּיק, צְדָקָה sein. Aber daß צַדִּיק 32, 1 in anderem Sinne gebraucht werde als sonst bei Eliu (36, 7) und im übrigen Buch (12, 4; 17, 9; 27, 17; 22, 19), ist mir unerfindlich; צְדָקָה findet sich 33, 26; 35, 8 in demselben Sinn wie 27, 6 z. B.; צֶדֶק 36, 3 unterscheidet sich der Bedeutung nach kaum viel von צ׳ 31, 6.

Ähnliche Differenzen zeigt nach Kleinert der Gebrauch der ebenso bedeutsamen Worte und Begriffe מִשְׁפָּט und דִּין; über letzteres im zweiten Teil; מִשְׁפָּט kommt 34, 5 vor in derselben Redensart wie 27, 2; 34, 23 in fast derselben wie 9, 32; 14, 3; 22, 4; die Redensart 37, 23[2] ist analog der 8, 3 gebrauchten; auch 34, 6 17 hat מ׳ offenbar seine gewöhnliche Bedeutung. 36, 17 ist eine sehr dunkle Stelle; daß es hier „Strafe" (wie Is 53, 8) bedeutet, ist bei der Vorliebe unseres Autors für Abwechslung auch in den Wortbedeutungen nicht unmöglich. Wichtig sind die Stellen 32, 9; 34, 4; 35, 2, an welchen nach Duhm מ׳ den eigentümlichen Sinn: „das Richtige" hätte; weil aber מ׳ in diesem Sinne sich nirgends findet, weil es sich ferner wirklich um eine Rechtsfrage handelte, so ist nach meiner Ansicht die Bedeutung „das Recht" auch an den angeführten

[1] Beiträge 132.

[2] מִשְׁפָּט = „richterliche Hoheit, Herrschaft" ist wohl nirgends, auch nicht Ez 21, 32 nachweisbar; nimmt man diese Bedeutung Ez 21. 32; b 37, 23 an, so wäre dieselbe doch so selten, daß eine Analogie im übrigen Buche nicht von vornherein erwartet werden könnte.

stellen beizubehalten; vgl. auch 34, 4 im Parallelismus טוֹב, 35, 2 צֶדֶק. Endlich תּוֹכַחַת 33, 19 ist ganz in demselben Sinne gebraucht wie 5, 17.

4. Die Eliu-Reden in ihrem Verhältnis zum Gedankengange des Buches.

A. Der Zweck des Buches Job[1].

§ 1. Das Problem des Leidens eines Gerechten als Gegenstand des Buches.

Der Zweck des Buches Job ist eine Erörterung der durch Jobs Geschick angeregten Frage, warum der Gerechte leiden muß[2]. Wie löst der Dichter diese Frage?

---

[1] Von einer Komposition des Buches Job im Sinne einer redaktionellen Zusammenfassung ursprünglich selbständiger Schriften oder ihrer Teile kann wegen der Einheit des Buches keine Rede sein (Budde). — Der Einheit des Buches werden auch jene nicht ganz gerecht, welche nicht einen Hauptgedanken, sondern verschiedene Wahrheiten und Lehren darin vorgetragen finden; so (nach Kuenen) Bleek, Dillmann, Vatke. — Dillmann gibt einen vierfachen Zweck des Gedichtes an: a) der Dichter kämpfe gegen den Mißverstand und Mißbrauch der Vergeltungslehre; b) er zeige, daß es auch ein Leiden des Unschuldigen gebe; c) dieses sei ein Prüfungs- und Förderungsleiden; d) es solle die Schwierigkeit dieser Probe, dieses Kampfes des Gerechten aufgewiesen werden. Aber die Zwecke a) und b) sind in dem Zwecke c) enthalten und können höchstens deshalb als besondere Zwecke des Buches angeführt werden, weil der Verfasser sich die Darlegung derselben mehr angelegen sein läßt, als zur Erreichung des bloßen Zweckes c) notwendig erscheint; indes die Tugend des Gerechten wird um so mehr auf die Probe gestellt, je mehr seine Unschuld angegriffen wird, je entschiedener jedes Unglück als verdiente Sündenstrafe erklärt wird, und (betreffs d) je heftiger die Versuchung ist, um so mehr bewährt sich die wahre Gottesfurcht. Somit wäre der Zweck des Buches der unter c) angegebene. — Die Annahme eines selbständigen Zweckes für Prolog und Epilog, resp. eines verschiedenen Zweckes für Kap. 3—31 einerseits, Kap. 38 ff anderseits ist unzulässig, solange sich ein Zweck des ganzen Buches aufzeigen läßt.

[2] Wäre, wie Schlottmann will, die Schilderung des Kampfes des Frommen mit der Versuchung, Gott in Leiden den Abschied zu geben, der Gegenstand des Buches, so würde sicher dieser Kampf einen andern Verlauf nehmen; wir würden vor allem den Höhepunkt der Bewährung

1. Neuestens nennt Friedrich Delitzsch unser Buch das Hohelied des Pessimismus. Der Dichter komme bei Betrachtung der Leiden des Gerechten zur Frage, ob Gott gerecht sei, und immer wieder sei die Antwort: Gott sei und bleibe ein zorniger Gott, der dem Menschen sein Recht vorenthalte, der auch des Menschen Gebet nicht erhöre; und wenn auch Job seine heftigen Anklagen wider Gott zurücknehmen müsse und sich stumm und resigniert unter Gottes unerforschlichen Ratschluß beuge, so sei dieses Hohelied des Pessimismus doch nur äußerlich und scheinbar zu einem versöhnlichen Abschluß gebracht. Job huldigt aber auch einem gewissen Optimismus, nämlich bezüglich des Schicksals vieler Gottloser. Somit wäre nach Delitzsch der Zweck des Buches weniger die Verteidigung des Pessimismus als vielmehr die Bekämpfung der göttlichen Gerechtigkeit, eine Ansicht, welche kaum viel Beifall finden dürfte.

Mehr Beachtung verdient die Annahme einer zweifachen Lösung der Streitfrage, nämlich

2. das Leiden des Gerechten werde als Prüfungsleiden hingestellt;

3. es werde Unterwerfung unter Gottes unbegreifliche Vorsehung verlangt.

Doch wie sind diese beiden Lösungen miteinander in Einklang zu bringen? Nachdem die Ursache des Leidens Jobs bereits im Prolog bekannt gegeben ist, soll der heftige Redestreit schließlich damit enden, daß das Problem ungelöst bleibt? Kuenen läßt es nicht gelten, daß der Dichter im Prolog als Zweck des Unglücks Jobs die Prüfung seiner Gottesfurcht angebe; die Hauptabsicht des Dichters sei keine andere als die, Jobs Unschuld und Rechtschaffenheit so deutlich wie möglich hervortreten zu lassen. Es ist allerdings kein Zweifel, daß der Prolog dem Leser eine hohe Meinung von Jobs

---

Jobs (etwa die Worte 19, 25 ff) am Ende des Redestreites erwarten. Auch die scharfe Formulierung des ungelösten Problems am Schluß der Debatte paßt nicht zu Schlottmanns Ansicht.

Tugendhaftigkeit beibringen muß; aber ebensowenig läßt sich leugnen, daß er auch einen Grund der Leidensschickung angibt. Fast lächerlich ist, was Kuenen dagegen vorbringt, nämlich daß Gott, als er dem Satan erlaubt, dem Job Leiden anzutun, mit keinem Worte der Absicht erwähnt, welche er dabei verfolge. Als ob dies nicht aus der ganzen Erzählung 1, 6 bis 2, 9 zur Genüge hervorginge! Aber wie erklärt Kuenen dann die Worte, die Gott 2, 3 zum Satan spricht: „. . . und noch immer hält er fest an seiner Tadellosigkeit, so daß du mich gereizt hast gegen ihn, ihn zu verderben ohne Grund“? Allerdings ist dies anthropomorphistisch gesagt (gegen Laue), aber offenbar ist der Sinn, daß Gott dem Job das Unglück aus demselben Grunde gesandt hat, aus welchem es der Satan verlangt hatte, ohne daß die von diesem vorhergesagte Wirkung eingetreten wäre.

Eichhorn sucht die unter 2. und 3. gegebenen Lösungen in folgender Weise zu kombinieren: Im Prolog wird uns die Ursache, warum Job leiden muß, mitgeteilt; Job aber ist wegen seiner Verwegenheit unwürdig, daß ihm dies geoffenbart werde; deswegen wird ihm einfach Unterwerfung unter die göttliche Weisheit befohlen.

§ 2. Über Jobs Bewährung, mit Bezug auf den Zweck des Buches.

Es entsteht jedoch die Frage, ob Job die Prüfung überhaupt bestanden hat. Knabenbauer macht darauf aufmerksam, daß a) im Prolog Gott selbst die Tugendhaftigkeit Jobs hervorhebt und für seine Beharrlichkeit im Leiden eintritt; daß somit Gott selbst unterlegen wäre und der Autor geradezu eine Satire gegen Gott geschrieben hätte, wenn er den Job würde in Gotteslästerungen ausbrechen lassen.

Budde bemerkt gegen diesen Beweis: Unser Dichter hat sein Gedicht an ein Volksbuch angeschlossen, aus dem er auch den Prolog und den Epilog in sein Werk herübernahm. Daraus erwuchsen ihm unschätzbare Vorteile; was die Freunde rundweg für unmöglich erklären, die Tatsache des Leidens eines Gerechten, wird hier verbürgt, so daß der Leser, der

sonst rettungslos demselben Irrtum wie die Freunde verfallen wäre, nun von vornherein davor behütet ist. Aber mit diesen Vorteilen ist eine große Schwierigkeit verbunden: während der Dichter augenscheinlich der Meinung ist, daß die Wette mit 2, 10 abgeschlossen ist und somit Gott den Sieg davongetragen hat, kann der Leser den Widersacher noch fernerhin wirksam denken, kann er immer noch den Austrag der Wette erwarten und immer noch auf die Notwendigkeit des Sieges Gottes pochen. b) Knabenbauer beruft sich weiter für die Bewährung Jobs auf das Urteil, das Gott selbst zum Schlusse fällt. Budde hebt in seinem Kommentar hervor, daß Gott den Job nicht früher lobt (42, 7), als er seine Sünden bereut hat (42, 5 f); in den „Beiträgen" erklärt Budde 42, 7 folgendermaßen: Daß alle Aussagen Jobs über Gott an sich und in den Einzelheiten richtig seien, kann nicht gemeint sein. „Es kann in jedem Falle in diesen Worten nur ein vielleicht auffallender oder mißverständlicher Ausdruck gefunden werden, daß Job den Freunden gegenüber im Rechte war." [1]

Aber auch die drei Freunde bringen auf den Tadel Gottes hin augenblicklich Opfer dar und gehen Job um seine Fürbitte an; man kann doch nicht das Job gezollte Lob auf seinen Seelenzustand nach der Reue, den Tadel der Freunde auf ihren der Reue vorhergehenden Zustand beziehen. Ferner wenn Job durch Gotteslästerungen schwer gesündigt hätte, könnte ihm das 42, 7 ausgedrückte Lob Gottes unmöglich zu teil werden, weil für Gottes Richterspruch in erster Linie Sünde und Tugend bzw. gute Werke maßgebend sein müssen; dies geht auch hervor aus Jahves Worten: חַרָה אַפִּי בָּךְ וגו׳, sowie daraus, daß V. 8 Opfer und die Fürbitte Jobs als des Knechtes Gottes verlangt werden.

Ich sagte oben, Budde erkläre gegenüber der Folgerung aus dem Prolog diesen für ein eigenes, vom Buche Job ver-

[1] נְכוֹנָה = „Gegründetes, Feststehendes" führt auf die richtige oder unrichtige Grundlage der Reden; אֵלַי, weil es sich bei der ganzen Frage um das Wesen Gottes handelte.

schiedenes Werk bzw. einen Teil eines solchen. Da diese vollständige Trennung des Prologs vom Buche auf protestantischer Seite gegenwärtig vielfach vertreten wird, so wollen wir wenigstens einige der hierfür vorgebrachten Gründe kurz erörtern: α) Duhm findet das 1, 1 aufgestellte Ideal eines Gerechten[1] verschieden von dem des übrigen Buches; aber תָּם vgl. z. B. 9, 20 ff; יָשָׁר vgl. z. B. 23, 7; יְרֵא אֱלֹהִים vgl. 28, 28ª; 31, 2 ff 23; כָּר נִרְאָה vgl. 28, 28ᵇ, ferner das ganze Kap. 31. β) Während der Prolog[2] ziemlich stark anthropomorphisiert, meint Laue, ist es der Herr des Himmels und der Erde, der im Gedichte (scil. den Gottesreden) die Donnersprache der Allmacht redet. Doch dies erklärt sich leicht aus dem Zweck der Gottesreden: Gott selbst hält es dem Job vor, daß er durch seine Reden die ihm schuldige Ehrfurcht verletzt habe. Und konnte nicht gerade der Dichter, welcher die herrlichen Gottesreden schrieb, die mehr anthropomorphistische Darstellung des Prologs sich erlauben, ohne eine wörtliche Auffassung seiner Ausführungen befürchten zu müssen? Übrigens vgl. auch in den Gottesreden 38, 23. γ) Budde, Laue u. a. sind der Ansicht, daß das Thema des Prologs von dem des Gedichtes verschieden sei: im Prolog sei die Frage, ob der Gerechte im Unglück sich bewähren werde; im Gedichte, ob Gott gerecht sei, wenn er dem Unschuldigen Leiden sende; aber schließlich ist es doch die Frage über die Ursache des Leidens eines Unschuldigen, welche im ganzen Buch (mit Einschluß des Prologs) behandelt wird. Somit ist eine Trennung des Prologs vom Buche nicht begründet.

Während aber aus dem Prolog und dem Urteilsspruche Gottes sich ergibt, daß Job seine Prüfung bestanden haben muß, stoßen wir c) bei Untersuchung der Worte Jobs selbst auf eine ungeahnte Schwierigkeit. Knabenbauer betont, daß Job Gottes Weisheit anerkennt, daß er öfters herrlich seine

[1] Vgl. die Erklärung der einzelnen, Job zugeschriebenen Tugenden bei Duhm z. d. St.

[2] Dasselbe gelte auch bezüglich 42, 8; doch vgl. Dillmann und Knabenbauer z. d. St.

Hoffnung, sein Gottvertrauen ausspricht; allein dies genügt nicht; selbst Budde behauptet nicht, daß Job ununterbrochen Gott lästere, daß die bessere Seite in ihm nirgends hervortrete. Wenn Knabenbauer weiter geltend macht, wie Job seine allzu heftigen Klagen entschuldige, so ist zu beachten, daß alle Belegstellen hierfür der Antwort Jobs (Kap. 6 7) auf die erste Rede des Eliphaz (Kap. 4 5) entnommen sind, in welcher dieser ihm seine Ungeduld vorgeworfen hatte, daß es sich jedoch da um die Gerechtigkeit und Güte Gottes noch nicht direkt handelte. Die psychologische Erklärung endlich könnte man anwenden, wenn solche Seufzer nur zerstreut vorkämen; ganz unzulässig ist sie, wo es sich um die Beweisführung selbst handelt.

Ich frage also: Darf ein Unglücklicher so reden wie Job z. B. 7, 17—20? Ist es keine Gotteslästerung, zu sprechen: Als du, o Gott, mir diese vielen Wohltaten erwiesest, da dachtest du zugleich für mich die Qualen aus, die ich jetzt erdulden muß; wenn ich sündigte (חָטָאתִי von leichteren Sünden, die alle zu meiden dem Menschen unmöglich ist), so wolltest du das streng beobachten usw. (10, 8 ff)? Wichtig ist auch die Stelle 9, 20—35[1].

Wenn ferner, und zwar mit Recht, den Worten Gottes eine entscheidende Bedeutung beigemessen wird, so verdient auch die Stelle 40, 2 (hebr.) Beachtung. Knabenbauer bemerkt dazu: „Advertatur, quomodo hoc Dei iudicium cum sententia ab Eliu prolata congruat; Deus utitur רִיב de Iobo; usus est Eliu 33, 13: Deus Iobum vocat reprehensorem, increpatorem; cf. 34, 7 18 33; 36, 23 et totam indolem sermonum Eliu.“ Wenn aber Gott so urteilt, warum sollten wir uns da be-

[1] Knabenbauer wendet hier kaum zulässige Mittel an, um Jobs Worte zu mildern; z. B. bezüglich des Sinnes von V. 29b ist der Zusammenhang mit V. 28b 29a und mit V. 30 entscheidend gegenüber dem Zusammenhang zwischen V. 29b und V. 27: also nicht: „in coercendis clamoribus et suspiriis“, sondern: um meine Unschuld darzutun. — Die von Knabenbauer zu 9, 33 angeführte Bemerkung „Ol.“'s ist ebenfalls unhaltbar, da Job offenbar von seinem Streite mit Gott redet.

mühen, das Gegenteil zu beweisen, nämlich daß Job kein Tadler gewesen sei und Gott nicht zurechtgewiesen habe?

Also die Reden Jobs sehen ganz anders aus, als man es nach dem Prolog und dem Epilog erwarten sollte. Weiter dürfen wir nicht übersehen, daß Job katholischerseits wohl ausnahmslos gegen den Vorwurf der Gotteslästerung in Schutz genommen wird. Wie werden wir diese Schwierigkeiten lösen? Ein Widerspruch zwischen der Vorhersagung bzw. dem schließlichen Urteile Gottes einerseits und den entsprechenden Tatsachen anderseits wäre schon bei einem profanen Dichter nicht wohl denkbar, bei einem inspirierten Autor und im Hinblick auf die innerhalb der katholischen Kirche einmütig gegebene Erklärung auch dogmatisch nicht zulässig; aber wie der scheinbare Widerspruch auszugleichen ist, ist Sache der Wissenschaft, der Exegesis.

Salva reverentia ss. patribus et exegetis catholicis debita erlaube ich mir, folgende Sätze aufzustellen: a) Der Dichter setzt voraus, daß Job von der Vergeltung im Jenseits nichts weiß. b) Erscheint das Fortleben nach dem Tode als undenkbar, so erfordert die göttliche Gerechtigkeit eine vollkommene Vergeltung des Guten und des Bösen in diesem Leben; freilich gibt es eine solche nicht, aber Jobs Irrtum ist unverschuldet und unüberwindlich. c) Doch sowohl die Beobachtung des Schicksals anderer, als besonders sein eigenes Unglück, das er nach seiner innersten Überzeugung nicht verdient hat, belehren ihn, daß diesem Schlusse, den er mit logischer Konsequenz aus scheinbar unanfechtbaren Prämissen gezogen hat, die Wirklichkeit nicht entspricht; so kommt er zu einem weiteren Irrtum, nämlich daß Gott ihm feindselig sei. d) Was nun Job infolge seines unüberwindlichen Irrtums vorbringt, sind materielle, nicht formelle Gotteslästerungen: man sieht überall, wie die größte Ehrfurcht und Liebe gegen Gott, der ihn schlägt, in seinem Herzen geblieben ist; so spricht er nach 7, 17—20 in V. 21 den Gedanken aus, Gott könne ihn noch einmal suchen, um ihm Gutes zu tun; so entschließt er sich, wenn er auch ohne seine Schuld von Gott so gepeinigt werde, doch um so mehr auf dem

rechten Wege auszuharren (17, 9); so steigt er weit über die Anschauungen seiner Zeit empor zu der sichersten Überzeugung, daß Gott seinen Leib, was ihm bisher ganz unmöglich geschienen, nach dem Tode wieder zum Leben erwecken werde[1].

Es ist weiter die Frage: Zeigt sich in der geistigen Verfassung Jobs ein Fortschritt?

1. Laue meint, Job habe zu Beginn seiner Reden bald Gott gelästert, bald wieder Gottvertrauen gefaßt; in Kap. 19 spreche er die sichere Hoffnung aus, daß Jahve in nächster Zeit(?) zu seiner Rechtfertigung erscheinen werde; weil aber seine zuversichtliche Erwartung sich nicht erfülle, erfolge der Umschlag in seiner Seele; er breche da radikal mit Jahve, und am Schlusse seiner Reden sei er am meisten Gott entfremdet. Der Zweck des Dichters sei, die Verwerflichkeit der Lehre von der diesseitigen Vergeltung, welche sogar den Besten zum Abfall von Gott treibe, zu zeigen. Um den Beweis für seine Ansicht ist Laue nicht sehr besorgt; was in den früheren Reden Jobs zu heftig scheint, wird einfach gestrichen oder an das Ende seiner Reden versetzt; ebenso wird der Text in seinen letzten Reden geändert; aber auch so will der Beweis noch nicht gelingen; denn die mehr elegischen Klagen, mit welchen Job seine Reden schließt — 31, 6 scheint er Gott fast überzeugen zu wollen, daß er so schwerer Verbrechen nicht schuldig sei (Smend) —, sind gewiß viel weniger bitter als viele seiner früheren Äußerungen.

2. Job hat vielmehr mitten in der Versuchung an Tugend noch gewonnen und sich noch fester an Gott angeschlossen. So finde ich mit Duhm in Jobs Worten einen schönen Fortschritt bezüglich des Auferstehungsglaubens: 7, 21 spricht der Dulder aus, daß er beim Tode vollständig aufhöre zu existieren; 14, 13 ff desgleichen, aber er verweilt schon mit einem gewissen Wohlgefallen bei dem Gedanken an ein Fortleben nach dem Tode; in Kap. 16 bittet er Gott im Vertrauen, daß er der Zeuge seiner Unschuld sei, er möge für ihn entscheiden gegen Gott, der ihn

[1] Aus diesem Grunde kann ich mich mit der Ansicht, ein jenseitiges Leben sei auch dem Dichter selbst unbekannt gewesen, nicht befreunden.

jetzt verfolge, obwohl er wieder (V. 22) zur Idee eines ewigen Lebens sich nicht erheben kann; 19, 25 ff endlich schwingt er sich empor zur Überzeugung, daß Gott selbst nach dem Tode ihm noch gnädig erscheinen müsse[1]. Aber trotzdem kann nicht zugegeben werden, daß Jobs Tugend stetig zunehme und am Schlusse seiner Reden den höchsten Grad erreicht habe. Dillmann[2] bemerkt, indem Job in Kap. 31 sein ganzes früheres, inneres und äußeres Leben vor Gott aufdecke, erwecke er durch

[1] Die Worte, deren Aufzeichnung Job V. 23 wünscht, sind die V. 25 ff folgenden, nicht vorausgehende (scil. Unschuldsbeteurungen), weil keine solche unmittelbar vorhergehen. Das כי V. 25 erklärt Knabenbauer gut. Die Worte Jobs als Erwartung einer Erscheinung Gottes zu seiner Ehrenrettung vor seinem Tode zu verstehen, geht nicht an; zwar der Ausdruck עָפָר ist hierfür nicht beweisend (den Staub, in welchen jemand bald verwandelt oder gebettet wird, bedeutet ע an sich nicht, diese Bedeutung kann es nur durch den Zusammenhang erhalten, so vielleicht hier durch אַחֲרוֹן, möglicherweise auch durch den Gegensatz חַי); aber eine befriedigende Erklärung von אַחַר (hinter seiner Haut sehen!) und זֹאת V. 26 wäre nicht möglich. Ich finde hier mit Hontheim und Knabenbauer die Überzeugung von der Erweckung des Leibes vom Tode ausgesprochen. Bezüglich der von Budde (Beiträge 25 ff) vorgebrachten Gründe bemerke ich: zu 1: a) Völlig gewisse Kenntnis hatte Job, als er die Worte 19, 25 ff sprach, auch von der folgenden Theophanie noch nicht; dieser Grund würde somit in gleicher Weise gegen Buddes Ansicht sprechen. b) Der Dichter mußte nicht unbedingt dem Job diese Offenbarung zu teil werden lassen; indirekt aber scheinen seine herrlichen Worte wenigstens auch Gegenstand des Lobes Gottes 42, 7 zu sein; das gilt auch zu 2. — Zu 3: Gegenbeweis: 23, 3 ff wünscht Job sich in einen Rechtsstreit mit Gott einzulassen, klagt aber, daß Gott, dem seine Unschuld wohl bekannt sei, sich ihm absichtlich entziehe. Also wie immer man 19, 25 ff erklären mag, Job hat den Höhepunkt, den er hier erklommen, nicht immer behauptet. — Zu 4: Als Gott beschloß, dem Job zur Prüfung seiner Gottesfurcht Unglück zu senden, schloß er zugleich seinen Tod aus (2, 6); nachdem nun die Ursache seines Leidens aufgehört hat, hört auch dieses selbst auf. — Auf 5 habe ich schon geantwortet. — Zu 6: Es ist möglich, daß Job hier nicht an ein ihm allein zugedachtes Privilegium denkt, sondern von der Auferstehung des Fleisches überhaupt redet; will man das nicht zugeben, so müßte die Bestrafung der Freunde nicht gleichzeitig sein mit Jobs Auferstehung, es könnte einfach aus der Gerechtigkeit Gottes, der dem Job sogar nach dem Tode noch gnädig erscheinen werde, gefolgert werden, daß auch die Freunde, falls sie von ihrem lieblosen Aburteilen über Job nicht abließen, der Strafe nicht entgehen würden.

[2] S. 248.

das Bild, das er hier von sich gebe, beim Leser das Gefühl, daß dieser Mann von Gott nicht im Stich gelassen werden könne. Aber wenn es auch wahr ist, daß der Dichter so die Theophanie gut vorbereitet hat, so hat doch Job nicht erst jetzt diese Tugenden geübt, und waren dieselben keineswegs früher Gott unbekannt; dazu bringt Job gerade in den Kap. 29—31 (man übersehe nicht den Zusammenhang dieses Abschnittes) wieder die Klagen vor, in denen eben seine Versündigung besteht (vgl. auch 27, 2 nach Kap. 19)[1].

§ 3. Weitere Untersuchung über die vom Dichter gegebene Lösung des Problems.

Die Bewährung Jobs schreitet nicht stetig vorwärts, aber ein anderer Fortschritt läßt sich beobachten. Solange streiten Job und die drei Freunde über die Ursache der Leiden Jobs, die Heftigkeit des Streites nimmt immer mehr zu, die Freunde werfen Job schließlich schwere Verbrechen vor, werden jedoch zum Schweigen gebracht; Job bleibt als Sieger zurück, aber die Streitfrage ist nicht gelöst, und nach Beendigung des Redestreites ist ihre Lösung noch dringender als zuvor. Man sieht, wie angemessen dieser Punkt markiert ist durch die Worte: Zu Ende sind die Reden Jobs; wie angemessen ferner im Falle

[1] Bezüglich der Kap. 27 und 28 sind einige Bemerkungen nötig. 27, 13 ff führt nach meiner Ansicht Job die Worte der Freunde an, sowie 42, 4 seine eigenen früheren Äußerungen; die andern Erklärungen beider Stellen scheinen mir mehr oder weniger gekünstelt. Dillmann findet eine nochmalige ausführliche Wiedergabe des oft Gehörten zwecklos; ich halte es jedoch für angemessen, daß Job die Ansicht der bereits zum Schweigen gebrachten Freunde, bevor er sie in Kap. 28 endgültig widerlegt, noch einmal zusammenfassend wiedergibt. — Daß Kap. 28 vom Verfasser des Buches Job selbst herrührt, dafür spricht der Umstand, daß die Lehre von der Weisheit im Buche wiederholt behandelt und immer mehr entwickelt wird, Kap. 28 sich somit organisch an die früheren diesbezüglichen Ausführungen anschließt (Kleinert). Der Erklärung dieses Kapitels, wie sie Budde vorbringt, widerspricht Jobs Geistesverfassung 27, 8—10 (Smend). Der Sinn von Kap. 28 (s. bei Knabenbauer; auch Hontheim würdigt die Bedeutung dieses Kapitels gut) widerspricht nach meiner Ansicht nicht der Geistesverfassung Jobs (vgl. z. B. 21, 22).

der Ursprünglichkeit der Eliu-Reden das bisherige Schweigen des Dichters von Eliu ist: die ganze Entwicklung wäre gestört, wenn am Ende der Debatte das Auftreten Elius schon irgendwie angedeutet wäre.

Bietet nun das Buch, wenn man den Eliu-Abschnitt ausscheidet, eine befriedigende Lösung des Problems? Gott erscheint, und was lehrt er Job? Daß Job aus der Liebe, die Gott allen Geschöpfen gegenüber beweise, auf einen Liebesratschluß auch in seinem Schicksal schließen solle, ist in den Reden Jahves nicht gesagt (vgl. Budde, Beiträge 21 A.).

Wenn aber Job nur durch die in der Natur zu Tage tretende Weisheit Gottes zur Anerkennung der göttlichen Weisheit auch bei der Lenkung seines Schicksals gebracht werden soll, so wäre diese Lösung des Problems offenbar eine sehr ungenügende. Aber einen wichtigen Aufschluß, meint Smend, erhält Job durch die Worte Gottes 38, 2, nämlich daß sein Unglück nicht eine Strafe, nicht eine Schickung des zornigen, ihm feindseligen Gottes ist, sondern daß es in einem göttlichen Ratschlusse seinen Grund hat. Weiter sei die Tatsache der Erscheinung Gottes selbst nicht zu unterschätzen (so auch besonders Volck); Gott komme wirklich, und wenn er auch Job wegen seiner verwegenen Reden zurechtweise, so komme er doch nicht, um ihn zu strafen, wie die drei Freunde erwartet hätten. Budde wendet ein, der Dichter habe einen solchen Ausgang von vornherein ausgeschlossen (9, 2 3 14 15 16 20 29—31; 10, 6 f 13 15; 13, 20 f; 16, 17); aber mit Recht entgegnet Smend, diese Worte Jobs bezögen sich auf den Rechtsstreit, in den Job sich mit Gott einzulassen wünschte, in welchem er seine Unschuld beweisen wollte; da es aber in Kap. 38 ff zu einem solchen Rechtsstreite nicht komme, gehörten sie nicht zur Sache.

Nichtsdestoweniger ist es 1. unglaublich, daß nach einem so langen und heftigen Streit, durch den die Streitfrage nicht im mindesten klarer wurde, sondern nur die Unfähigkeit der Streitenden zu ihrer Lösung zu Tage trat, Gott selbst eingeführt wird, nicht um das Problem zu lösen, sondern die

Lösung zu verweigern, von Job einfach Unterwerfung unter seine Weisheit zu fordern. Dies wäre gewiß ein höchst gewaltsamer Abschluß des Gedichtes.

2. Wäre der einzige Grund des Leidens Jobs der göttliche Ratschluß, die aufrichtige und uneigennützige Frömmigkeit Jobs zu prüfen, so müßten wir erwarten, a) daß die Standhaftigkeit des Dulders im Gedichte deutlicher hervortrete; b) daß der Dichter am Schlusse darauf zurückkomme (Kuenen), daß Satans Besiegung erwähnt werde. Wir würden da ein ganz anderes Gedicht als unser Buch Job erhalten haben. Wenn Volck bemerkt: „Nachdem Hiob einen Blick in Gottes innerstes Wesen getan und, zur Erkenntnis seiner Versündigung gebracht, von ihm als sein (bewährter) Knecht (42, 7) unter Verurteilung der Freunde in Gnaden angenommen und mit doppeltem Glücksstande gesegnet ist, kann ihm die göttliche Absicht, welche sich in seinem Leiden vollzog, nicht verborgen bleiben", so dürfte er hierin kaum viel Zustimmung finden, und selbst nach dieser Ansicht hätte das Gedicht mit der Erwähnung der Besiegung Satans abgeschlossen werden sollen.

Duhm erkennt an, daß dem Buche Job wirklich eine andere Lösung zu Grunde liegt; aber welche? Dem Dichter bleibe nichts anderes übrig, als aus der Menschengeschichte hinaus in die Natur zu flüchten. Da sei Gott, da sei sein Walten lebendig zu spüren. Freilich sei es unbegreiflich, ja es zwinge dem Menschen die Einsicht auf, daß er gar nicht der alles beherrschende Mittelpunkt der göttlichen Tätigkeit sei. Aber gerade in dieser Demütigung, dieser Entthronung des Menschen liege eine gewisse Befreiung. — Wie wenig diese Lösung befriedigt, gesteht Duhm selbst, wenn er sagt: „In dieser tragischen Stimmung entläßt uns der Dichter. Das Warum des Unglücks bleibt uns ein Rätsel." Wenn der Dichter diese Lösung beabsichtigt hätte, so hätte er den Redestreit zwischen Job und den drei Freunden sicher nicht geschrieben, hätte er Gott nicht um Jobs willen eingeführt und nicht die Worte 42, 7 ff ihm in den Mund gelegt.

Andere endlich sind der Ansicht, daß der Dichter von Kap. 3 an einen ganz andern Zweck des Leidens im Auge habe: es solle dargetan werden, daß der Mensch durch dasselbe geläutert wird. Diese Lösung des Problems ist klar ausgesprochen in den Eliu-Reden. Allein „im Unglauben", bemerkt Smend, „hatte er (Job) Gott Ungerechtigkeit, ja sogar Feindseligkeit vorgeworfen, und demgegenüber muß Gott unbedingten Glauben und rückhaltlose Ergebung in seine Fügung verlangen. Bevor Hiob dem nicht nachkam, konnte und durfte eine Aufklärung über den Zweck seines Leidens nicht erfolgen." Ich meine, so von vornherein werden wir dies nicht entscheiden können; hatte auch Job läßlich gesündigt, so hatte er doch in der schwersten Versuchung Gott die Treue bewahrt; ist es da nicht denkbar, daß Gott durch einen Menschen einiges Licht in das Geheimnis, warum Job so viel leiden mußte, bringen läßt, bevor er selbst dem Job seine unehrerbietigen Reden vorhält und ihn so mit Scham und Reue erfüllt? Weiter wendet Smend ein: „Weiß ein Hiob keine Antwort auf die Frage, weshalb der Gerechte leide, so darf überhaupt kein Mensch eine solche wissen, sie muß durch Gott geoffenbart werden." Aber wie will man das beweisen? Den Job hinderte seine innere Erregung an der Erkenntnis der Wahrheit; die drei Freunde hielten so zäh an ihrer Ansicht fest, daß ihnen kaum durch Gründe eine andere Überzeugung beizubringen war; warum sollte es da unmöglich sein, daß einer der Umstehenden, welchen keiner dieser beiden Umstände von der Erkenntnis der Wahrheit abhielt, die Sache besser durchblickte? Zudem ist es ganz angemessen, daß Job, der Gott selbst zum Rechtsstreite herausgefordert und dadurch die ihm schuldige Ehrfurcht verletzt hatte, von einem Menschen belehrt wird (vgl. die Anspielung 33, 7).

Ewald, Smend, Dillmann erklären die Eliu-Reden als späteren Zusatz, finden aber im Buche Job (ohne diese Reden) den Läuterungszweck des Leidens gelehrt. Es ist ja richtig, daß Job durch das Leiden an Tugend noch gewinnt; aber sollten wir darin eine Lösung des Problems erkennen, so müßte sie

denn doch deutlicher ausgesprochen sein. Auch über die Schwierigkeit kommt Smend nicht hinaus, daß Eliphaz 5, 17 ff die erziehende Wirkung des Leidens hervorhebt, aber damit Fiasko macht; daß es sich leicht auch dem Scharfblick entzieht, daß dies nur in der falschen Fundamentierung der Lehre seinen Grund hat und so der Schein entsteht, als ob der Dichter selbst diese Lösung zurückweise. Es ist da nicht gedient mit dem Hinweise, daß die Freunde öfter an die Wahrheit streifen; daß der Ausgang der Geschichte Jobs sogar in einzelnen Zügen das Zukunftsbild widerspiegele, das sie ihm vorhielten (8, 7; 22, 30). Denn abgesehen davon, daß solche Vorhersagungen eben dadurch, daß sie in Erfüllung gehen, vom Dichter schließlich beibehalten werden, käme auch weniger darauf an, wenn sie unbeachtet blieben. Die Erklärung des Leidens Jobs als Läuterungs- bzw. Förderungsleidens aber ist eine Lösung des Problems des Buches, und diese Lösung erscheint zu Ende des Redestreites zurückgewiesen. Wird sie nicht neuerdings vorgebracht, wird auch nicht einmal mehr angedeutet, daß dies der göttliche Ratschluß bei der Leidensschickung war, dann kann man unmöglich darin eine vom Dichter beabsichtigte Lösung erblicken.

B. Die Eliu-Reden in ihrem Verhältnis zum Zweck des Buches.

Wir haben somit zu erörtern, ob der Verfasser den Eliu die richtige Lösung des Problems vortragen läßt.

§ 1. Elius Urteil über Jobs Schuld oder Unschuld.

I. Knabenbauer will aus 32, 3: „Porro adversum amicos eius indignatus est, eo quod non invenissent responsionem rationabilem, sed tantummodo condemnassent Iob", beweisen, daß Eliu den Job als gerecht ansehe. „Notatu dignissimum est", sagt er, „ab ipso auctore munus Eliu clare indicari: . . . de tribus amicis indignatur, quia Iobo excipienti, se innocentem pati, nullum responsum (aptum sc. et verum, unde bene ‚rationabile' supplet s. Hieron.) opposuerint, sed unam malorum

causam in sceleribus esse sitam opinati Iobum tamquam hominem scelestum perfracte traduxerint. Quod Eliu officium ac munus, ab ipso libri auctore delineatum, interpreti facem praefert ad disceptationem sequentem rite percipiendam.“ Allein 32, 3 wird sehr verschieden erklärt; bei derselben Übersetzung, welche die Vulgata bietet, kann auch der Sinn sein, Eliu habe die drei Freunde nicht deswegen getadelt, weil sie den Job verdammt hätten, sondern weil sie dies getan, ohne ihn zu widerlegen; Eliu würde sonach in der Sache ganz mit den Freunden übereinstimmen, nur auf die Form sich sein Tadel beziehen. Budde übersetzt im Kommentar: „... weil sie keine Widerlegung fanden und so den Hiob zum Frevler machten“ [1]; in den „Beiträgen“ [2]: „... weil sie keine Antwort fanden und darum den Hiob zum Frevler stempelten, d. h. versuchten, ihn zu überrumpeln, indem sie ihm aufs Geratewohl Sünden ins Gesicht behaupteten, die ja jedenfalls vorhanden seien, ein Kniff, den auch der Untersuchungsrichter gelegentlich anzuwenden wisse“. Allein wenn Eliu das hätte sagen wollen, so müßte er in seinen Reden seine Mißbilligung über diese Untersuchungsmethode des Eliphaz aussprechen. Dillmann und König beziehen die Negation auch auf das zweite Glied: „weil sie nicht Antwort fanden und den Job verurteilten“. — Andere ändern den Text. Duhm liest nach dem תִּקּוּן סְפָרִים anstatt אֱלֹהִים אִיּוֹב [3]. Beer korrigiert mit Berufung auf die griechische und die syrische Übersetzung: וַיַּצְדִּיקוּ [4].

Die Verschiedenheit der Erklärungen von 32, 3 lehrt, daß es nicht angeht, auf Grund dieser Stelle von vornherein zu

---

[1] Diese Übersetzung stellte schon Calmet als möglich hin; Beer bezeichnet sie als sinnlos; wenigstens läßt der Zusammenhang wohl die Präzision etwas vermissen.

[2] S. 48 A.

[3] Dagegen bemerkt Franz Delitzsch, nicht von den Freunden könne gesagt werden, daß sie וַיַּרְשִׁיעוּ אֶת־אֱלֹהִים, sondern nur von Job (40, 8), dem Eliu vorhalte: אֵל לֹא־יַרְשִׁיעַ (34, 12); aber „zu Grunde läge das Dilemma: entweder muß Job oder Gott unrecht haben“ (Dillmann).

[4] Beer liest auch 32, 1 בְּעֵינֵיהֶם; offenbar unrichtig!

bestimmen, was Eliu sagen müsse, sondern daß vorurteilsfrei untersucht werden muß, was er wirklich sagt.

Es sind hier zwei Fragen zu beantworten. Während katholischerseits größtenteils die Ansicht vertreten wird, daß Job nach Elius Urteil nicht bloß ohne seine Schuld ins Unglück gekommen, sondern auch im Leiden gerecht geblieben sei, meint Budde, Eliu beschuldige den vorher gerechten Job sehr schwerer, während des Redekampfes begangener Sünden. Somit

1. hält Eliu den Job für gerecht vor seinem Leiden? Nichts ist dem Menschenherzen natürlicher als das Mitleid. Hätte also Eliu erkannt, daß Job unschuldig leide, und daß die Freunde ihn mit Unrecht so schwerer Sünden beschuldigten, so müßte man doch erwarten, daß er dies klar und deutlich ausspricht, daß er dem schwergeprüften Dulder ausdrücklich in diesem Punkte recht gibt; es wäre ja auch hierin einer der wichtigsten Unterschiede zwischen ihm und den drei Freunden in der Beurteilung des strittigen Problems gelegen; allein dies geschieht nicht. Doch vielleicht sagt Eliu es wenigstens indirekt mit hinreichender Deutlichkeit, indem er in seinen Reden lehrt, daß Leiden nicht Sündenstrafen sein müßten, daß Gott dem Menschen auch in der Absicht Leiden sende, seine Tugend noch zu fördern. Untersuchen wir die diesbezüglichen Ausführungen Elius näher.

Bezüglich der Stelle 33, 15—18 zeigt V. 17: לְהָסִיר אָדָם (י)מֵעֲשֵׂהוּ(ו): daß eine Versündigung vorhergegangen ist; unklar ist es, ob an eine schwere Sünde zu denken ist oder nicht. Aus V. 18 geht nicht hervor, wie Gott den Menschen vom Verderben zurückhält, ob durch die Gnade zur Abbüßung begangener schwerer Sünden oder durch Bewahrung vor dem Falle in Todsünden. — 33, 19—30 redet Eliu offenbar von einem Menschen, der durch schwere Sünden den Tod verdient hat, aber zur Reue bewegt wird und Verzeihung erlangt (vgl. V. 24, besonders רִנְּדֵהוּ; V. 27). — In Kap. 34 weist Eliu die Klage Jobs, daß Gott ihm sein Recht entziehe, mit Entrüstung zurück und sucht die Gerechtigkeit Gottes

a priori zu beweisen; allerdings schließt er nicht, wie die drei Freunde, aus der göttlichen Gerechtigkeit auf den Strafcharakter des Leidens Jobs, aber wenn er von dessen Unschuld überzeugt wäre, so würden wir in dieser Abhandlung vieles anders erwarten; vgl. z. B. die Bemerkung Gregors d. Gr. zu 34, 10 f.

Besondere Beachtung verdient 36, 5—15, wo Eliu bald von Gerechten bald von Sündern redet, ohne den Übergang immer anzuzeigen. V. 7 spricht er von Gerechten, V. 9—14 von Gottlosen; V. 15 ist die Rede vom עָנִי. Ich möchte mit Rücksicht auf die vorhergehende Beweisführung, daß nämlich dann erst, wenn die Sünder nicht hören, wenn die Absicht Gottes, sie zu bessern, durch ihre Schuld vereitelt wird, ihr Leiden zu einem reinen Strafleiden wird, es nicht für unmöglich halten, daß der Sünder, der im Unglück sich bekehrt, hier von Eliu עָנִי genannt wird; aber möglich ist es auch, weil Eliu mit diesem Vers die allgemeinen Betrachtungen abschließt, daß er hier auf das anfangs Gesagte zurückkommt (עָנִי auch V. 6). V. 16—21 macht er die Anwendung auf Job; hier will Hontheim direkt ausgesprochen finden, daß Job unschuldig sei; nach meiner Ansicht ist dies nicht einmal leise angedeutet, vielmehr würden diese Worte Elius recht wohl auch in die Reden irgend eines der drei Freunde hineinpassen.

Als Beweis dafür, daß Eliu ebensowenig wie die Freunde an Jobs Unschuld vor seinem Leiden glaube, werden besonders urgiert die Worte 34, 37ª: חַטָּאתוֹ = die Sünde, für die Job leide, יֹסִיף פָּשַׁע, nämlich durch seine Reden gegen Gott. Budde[1] zieht die Worte Baruchs Jr 45, 3 יָסַף יהוה יָגוֹן עַל־מַכְאֹבִי zum Vergleich heran, welche einfach bedeuteten: „Jahve häuft Schmerz über Schmerz auf mich"; ähnlich sei der Sinn von Jb 34, 37ª: „Job fügt Sünde zur Sünde, d. h. er sündigt immer schwerer"; der Hebräer wechsle mit dem Ausdruck, wo wir ihn wiederholen. Aber vielleicht meint

[1] Kommentar z. d. St.

Baruch a. a. O., Gott füge zu dem Schmerz, den er ob des schon eingetroffenen Unglücks fühlt, neue Schmerzen durch Verkündigung neuer Unglücksschläge in den Offenbarungen an Jeremias, die er aufzuschreiben habe. Buddes Erklärung von Job 34, 37[a] ist somit nicht sicher. Hengstenberg unterscheidet: früher habe nach Elius Ansicht Job die חַטָּאת begangen, d. h. die Sünde aus menschlicher Schwäche; jetzt aber sei er der schweren Sünde (פֶּשַׁע) schuldig; doch ich meine, חַטָּאת hat wohl mehr eine allgemeine Bedeutung: „Sünde überhaupt". Ganz klar sind diese Worte Elius nicht; wie man sie aber auch verstehen mag, es ist doch ein in der Entrüstung ausgesprochener Tadel anders zu beurteilen als die Beweisführung der drei Freunde. Indes soviel ergibt sich aus unsern Untersuchungen, daß Eliu den Job auch nicht indirekt für gerecht vor seinem Leiden erklärt.

2. Schwerer, beim Redestreite selbst begangener Sünden beschuldigt Eliu offen den Job, z. B. 34, 7 f 35—37, so daß es fast wundernimmt, wie hervorragende Gelehrte für das Gegenteil sich entscheiden können.

Es sei hier gestattet, die Ansicht Buddes kurz zu erörtern. Nach Budde[1] lautet der Ratschluß Gottes, welcher sich an Job vollzieht, folgendermaßen: „Gott sandte Hiob, dem Gerechten (dessen Sünde nur im tiefsten Grunde des Herzens schlummerte), das Leiden, um die Sünde dadurch an die Oberfläche zu rufen und als Tatsünde zu Hiobs Bewußtsein zu bringen, damit er die erkannte Sünde bereue und von sich tue, und so geläutert und gefördert aus dem Kampfe hervorgehe." Diese wahre Ursache der Leiden Jobs lehre Eliu. Doch die Annahme einer solchen schweren Versündigung Jobs stimmt weder zu dem im Epilog ausgesprochenen Urteil Gottes (42, 7) noch zu dem Prolog; auch ist die Ursache der anstößigen Worte Jobs nicht die im tiefsten Grunde des Herzens schlummernde Sünde. Daß ferner Eliu nicht diese Ansicht Buddes ausspricht, geht a) aus unsern Untersuchungen

[1] Beiträge 44.

unter 1. hervor; b) bemerkt Ley richtig, daß nach Eliu Gott nicht das Leiden sendet, um die im tiefsten Grunde des Herzens schlummernde Sünde an die Oberfläche zu rufen, sondern vielmehr (33, 17) den Hochmut vor dem Menschen verhüllt, damit dieser ihn nicht zur Sünde verleite.

II. Verwandt mit Buddes Ansicht ist die Hävernicks: Job leide, wie Eliu richtig erkannt habe, für seine Sündhaftigkeit (Sünde in ihrer Wurzel, Eitelkeit und Übermut der feineren Selbstgerechtigkeit), nicht, wie die Freunde wollen, wegen seiner Sünden (einzelne Tatsünden). Ich bemerke hierzu:

1. Es läßt sich mindestens nicht beweisen, daß der Verfasser Jobs Leiden so begründe; seine guten Werke aufzuzählen (Kap. 31), um Verleumdungen (Kap. 22) zurückzuweisen, ist nicht sündhaft.

2. Ebensowenig erklärt Eliu Jobs Leiden in der Weise. 32, 1 wird nicht das Thema der Eliu-Reden angeführt (Hävernick), sondern der Grund des Verstummens der drei Freunde angegeben; dieselben zielten ja von Anfang an darauf ab, Job zu überzeugen, daß sein Unglück eine verdiente Sündenstrafe sei; als sie nun die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen einsahen, schwiegen sie. Eliu zürnte ihnen, weil sie Jobs anstößige Reden nicht widerlegt hatten. Aber äußert er sich darüber, wie Jobs Fall zu beurteilen ist?

Daß er den Job eines gewissen Hochmutes schuldig findet (33, 17), will ich nicht in Abrede stellen; allein er spricht sich nicht einmal deutlich darüber aus, ob Job sein Leiden durch schwere Sünden verdient hat oder nicht.

Auch Duhm findet, daß Eliu wenigstens vorübergehend diese Ansicht äußere, knüpft aber daran einen Einwand gegen die Ursprünglichkeit seiner Reden. „Charakteristischerweise", bemerkt er zu 33, 9, „bedient Eliu sich zur Wiedergabe der angeblichen Behauptung Hiobs eines von den Freunden gebrauchten (זָכָה 8, 6; 11, 4) und eines selbstgeprägten Ausdrucks, nicht des חָם אֲנִי, das Hiob Gott entgegenschleuderte (9, 21). Das חָם ließ sich nach Kap. 31 eben nicht anfechten. Mit welchem Hohn würde wohl der Dichter diesen Rabbi

angeblickt haben, der, um den Zusammenhang von Sünde und Unglück um jeden Preis festzuhalten, wieder auf den Satz zurückkommt: Aber gänzlich rein ist doch kein Mensch!“

Indes זַךְ bedeutet nicht „gänzlich rein“; 8, 6 verlangt Baldad von Job sicher nichts Unmögliches; 16, 17 nennt Job selbst sein Gebet rein (זַךְ); 11, 4 meint Sophar offenbar nicht, daß Job sich rühme, Unmögliches erreicht zu haben. 15, 14 15 und 25, 4 5 wird das Verbum זָכָה, זִכָּה allerdings zur Bezeichnung einer Menschen unerreichbaren Reinheit angewendet; aber im Parallelismus entspricht 15, 14; 25, 4 das Verbum צָדַק, welches diesen Sinn an und für sich nicht hat, wie aus 9, 15 20; 10, 15; 22, 3; 40, 8 hervorgeht; somit erhält auch זָכָה, זִכָּה a. a. O. nur durch den Zusammenhang die fragliche Bedeutung. Ebensowenig läßt sich dieselbe für das ἅπ. λεγ. חִתָּ nachweisen. Auch aus der Verbindung zweier Synonyma ergibt sich noch nicht dieser Sinn; vgl. z. B. 8, 6: זַךְ וְיָשָׁר; 12, 4: צַדִּיק תָּמִים.

§ 2. Elius Ansicht über den Zweck des Leidens.

Lehrt Eliu den Läuterungszweck des Leidens? Dillmann und Duhm sind der Ansicht, daß Eliu 33, 19 ff von einem Reden Gottes spreche, das nicht sowohl durch die Krankheit als durch die Engelvermittlung während derselben geschehe. Dillmann schließt dies daraus, daß die Krankheit im erzählenden Tempus geschildert wird. Was mit dem Kranken geschehe, werde in einem Bedingungssatz V. 23 f und einem Nachsatz dazu V. 25 ff angegeben; das Perfektum werde V. 25 gebraucht, um die plötzlich eintretende Folge zu malen. Duhm streicht in der Voraussetzung, daß die Engelvermittlung als vorzüglichere Art des Redens Gottes angeführt werde, das אִם in Vers 23 als Wiederholung der Schlußsilbe des unmittelbar vorhergehenden Wortes לַמְלִיצִים. Friedr. Delitzsch meint, אִם habe 33, 23 und 8, 18 den Sinn: „da auf einmal“ (nach dem Arabischen). Diese Erklärung des אִם sowie Duhms Textänderung halte ich jedoch für unbegründet. Bezüglich der Tempora schlägt Duhm vor, V. 19 גַּם רֻכַּה zu lesen: גַּם sei

vielleicht in dem πάλιν der LXX erhalten. Ähnlich korrigieren Duhm, Friedr. Delitzsch u. a. יִטְפֹּשׁ 33, 25 in ein Imperfektum ימטפש.

Nach meiner Ansicht verdient schon der Ausdruck הוֹכַח 33, 19 Beachtung, welcher 5, 17 bedeutet: züchtigen, um zu bessern; in dem Zusammenhange 33, 14 ff scheint er eine neue Art des Redens Gottes einzuführen. Ferner das וְ(וְהוֹכַח) läßt sich sehr gut erklären als וְ der Vergleichung, welches den Übergang herstellt von einer deutlich erkennbaren Art der göttlichen Offenbarung zu einer andern minder leicht erkennbaren: „so auch". — Die Tempora erklärt wohl am besten König (§ 194 e): „Die Darstellung geht aus dem iterativ gebrauchten Qatal in die veranschaulichende Darstellung eines konkreten Falles über, woraus sich auch waj. 24ᵃ erklärt, und hinter dem mit Passé défini vergleichbaren Qatal רִטְפַּשׁ 25ᵃ sind יָשׁוּב und וְעָתַר (25ᵇ 26ᵃ) begleitende Momente." Was die Konstruktion anbelangt, so beginnt der Nachsatz des Bedingungssatzes mit V. 24 (siehe die Begründung bei Franz Delitzsch); übrigens ist dies für unsere Frage bedeutungslos.

Aber es läßt sich nicht leugnen, daß man in einer Schilderung wie 33, 19 Imperfecta erwarten würde. Budde[1] bemerkt, der Zweck des göttlichen Redens, der auf Jobs Fall anzuwenden sei („um den Hochmut vor dem Manne zu verhüllen"), werde bei der Art der Offenbarung genannt, die bei Job nicht zutreffe. Eliu wolle da schonend vorgehen. In der Tat spricht Eliu in diesem Kapitel (besonders von V. 8 an) sehr gelinde zu Job. Würde er aber in Imperfectis den Zustand des Kranken schildern, der (wegen seiner Sünden) dem Tode schon ganz nahe ist, aber infolge seiner Buße von Gott begnadigt wird, so wären seine Worte keineswegs schonend.

Ich bin somit der Ansicht, daß Eliu die Krankheit als wenigstens ebenso wichtige Art des Redens Gottes hinstellt wie die Einsprechungen der Engel.

---

[1] Kommentar zu 33, 17.

Daß er ferner 36, 8—16 den Läuterungszweck des Leidens lehrt, ist klar.

§ 3. Bedeutung der Eliu-Reden für die Lösung des Problems.

Es fragt sich nun, ob Eliu etwas Neues betreffs der strittigen Frage vorbringt. Wenn er den Läuterungscharakter des Leidens betont, hat nicht schon Eliphaz 5, 17 ff dasselbe getan? Hat nicht der Verfasser des Buches zur Genüge gezeigt, daß er diesen Zweck des Leidens nicht zur Lösung des Problems verwenden wolle? Aber in einer späteren Zeit, meint Cheyne, fand diese Lösung der Streitfrage mehr Anklang, und so handelt denn der Verfasser der Eliu-Reden ausführlicher von diesem Zwecke der Unglücksschickung. Ist es also richtig, daß der Dichter diese Lösung abweist?

1. Cheyne läßt Job die Worte des Eliphaz folgendermaßen widerlegen: Wenn sein Unglück und seine Ungeduld zugleich auf der Wage abgewogen würden, so würde jenes weit schwerer und somit diese entschuldbar erscheinen; seien diese Pfeilwunden die Frucht der Züchtigung des Gottes, der die Besserung des Menschen anstrebt? Allein diesen Schluß zieht Job nicht, er will nur mit der Größe der Schmerzen seine Klagen entschuldigen (6, 2 3, besonders 3ᵇ 5).

2. Nach Merx, Driver u. a. zeigt der Dichter, indem er nirgends mehr auf diesen Zweck des Leidens zurückkommt, daß er diese Lösung des Problems nicht anerkenne. Indes die drei Freunde kommen ebensooft darauf zurück, als sie dem Job für den Fall seiner Bekehrung das größte Glück verheißen; ja das Gedicht selbst ist so angelegt, daß Gott die Läuterung Jobs wirklich erreicht, und Job selbst spricht dies 17, 9 aus[1]. Wir werden demnach zu der Ansicht gedrängt, daß dieser Zweck des Leidens tatsächlich dem Dichter vor Augen schwebte, und es ist nicht wahrscheinlich, daß er mit 5, 17 ff abgetan sein soll.

Nichtsdestoweniger bleibt die Schwierigkeit, wie der Dichter den Eliphaz schon zu Beginn des Redestreites die richtige

[1] Höchst interessant ist an dieser Stelle das יאשר (Smend).

Lösung des Problems konnte vortragen lassen, und zwar ohne Erfolg.

1. Budde[1] meint, 5, 17 ff und ähnliche Stellen hätten nicht zur Lösung der Streitfrage verwendet werden können wegen der Voraussetzung des Eliphaz, Jobs Leiden sei eine verdiente Sündenstrafe; aber wie wir in § 1 sahen, ist dies vielleicht auch Elius Ansicht.

2. Stickel bemerkt, nach Eliphaz sei die Leidensstrafe wünschenswert wegen der nachkommenden reichen physischen Entschädigungen; viel sinnvoller fasse sie Eliu als ethisches Prüfungs-, Warnungs- und Läuterungsmittel auf. Aber auch den drei Freunden erscheint die Sünde ihrem Wesen nach gleichsam als ein Gift, in der Strafe spiegelt sich nur die Bosheit der Sünde ab; anderseits beschreibt Eliu, um einen Begriff von der Bosheit der Sünde zu geben, die Strafe (33, 19 ff); durch die Züchtigung läßt er den Kranken gerettet werden vom Hinabsteigen in die Grube; und wenn er das wiederhergestellte Freundschaftsverhältnis des Begnadigten mit Gott schildert, so sind doch die Worte des Eliphaz über dieselbe Sache 22, 25 ff nicht minder herrlich; irdische Verheißungen finden sich auch bei Eliu, vgl. z. B. 36, 16. Ich kann hier somit Stickel nicht zustimmen.

3. Die Stelle 5, 17 ff läßt sich nach meiner Ansicht nur dann richtig erklären, wenn der Sinn der ersten Rede des Eliphaz (Kap. 4 und 5) feststeht. Nach Duhm geht Eliphaz hier noch von der Annahme aus, daß Job kein eigentlicher Sünder sei, daß er sich läutern lassen solle und nach demütiger Hinwendung zu Gott herrlich wieder erhoben werden könne; erst durch seine Antworten brächte Job die drei Freunde dahin, daß sie aus seinem Leiden auf eine vorhergegangene schwere Schuld schlössen. Andere, z. B. Kuenen, Knabenbauer, Dillmann, sind der Ansicht, daß die drei Freunde in Jobs Leiden gleich von Anfang an eine Strafe für seine Sünden sähen; der Fortschritt in ihren Reden bestehe lediglich darin,

[1] Beiträge 46 ff.

daß sie ihre Meinung anfangs nur ganz dunkel andeuteten, dann aber immer offener redeten.

Wenn Eliphaz in Kap. 5 dem Job das Glück schildert, das im Falle demütiger Hinwendung zu Gott seiner harre, so folgt hieraus nicht, daß er sein Unglück noch nicht für eine göttliche Strafe hält; denn auch seine letzte Rede (Kap. 22), in welcher er Job vorwirft, seine Sünden hätten kein Ende, und eine Reihe der schwersten Sünden aufzählt, die Job begangen haben müsse, schließt er mit ähnlichen Verheißungen der erneuten göttlichen Huld (V. 21 ff). Großes Gewicht soll sicher auf die 4, 17—19 vorgetragene Lehre gelegt werden, daß nämlich kein Mensch vollkommen rein sei; wird ja doch dieselbe auf eine göttliche Offenbarung zurückgeführt (Kuenen). Aber soll damit gesagt werden, wenn vor Gott selbst die Engel nicht ganz rein seien, so werde gewiß auch an Job die göttliche Gerechtigkeit noch etwas zu strafen finden? Oder erwartete Eliphaz, daß die Erinnerung an diese Unreinheit der Engel dem Job das Bekenntnis einer jedenfalls vorhandenen schweren Schuld erleichtern werde? Die Ausführungen des Eliphaz über das Los der Sünder 4, 8—11 und 5, 3—5 sind jedenfalls entscheidend dafür, daß er Job von Anfang an für einen großen Sünder hält, aber noch nicht so deutlich sich ausspricht.

Ist dem aber so, dann ist der Hauptzweck des Leidens Jobs — und mag ihm Eliphaz als Lohn seiner Bekehrung ein noch so glänzendes Glück in Aussicht stellen —, ihn für seine Sünden zu strafen, wie es Eliphaz in seinen späteren Reden klarer darlegt; von diesem Grundgedanken lassen sich alle Verheißungen der drei Freunde nicht loslösen, und deswegen konnten sie damit keinen Erfolg erzielen. Als dem Job das Dilemma: Entweder bin ich ein Sünder, und das kann ich nicht zugeben, oder Gott vergilt nicht nach Verdienst, so große Qualen bereitet, kommen die drei Freunde ebensowenig über dieses Dilemma hinaus wie Job selbst. Eliu erklärt zwar auch nicht Job für unschuldig, er findet auch nicht den göttlichen Ratschluß heraus, Jobs Tugend

durch Leiden noch zu fördern; er spricht mehr von Menschen, die ihr Unglück durch Sünden wohl verdient haben; aber nichtsdestoweniger schließt er nirgends aus Jobs Leiden auf vorhergegangene schwere Schuld, sondern betont nur den Läuterungszweck des Leidens. Wird dieser Zweck so nachdrücklich hervorgehoben, so ergibt sich leicht die Frage: Wenn das Unglück des Menschen nicht bloß in der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch in der göttlichen Güte seinen Grund haben kann; wenn es nicht bloß als Strafe, sondern auch als Läuterungs-, als Erziehungsmittel gesendet wird, ist es da nicht möglich, daß auch Gerechte von dem unendlich liebevollen Gott mit Leiden heimgesucht werden, damit ihre Tugend vervollkommnet werde? Diesen Schluß zieht Eliu allerdings nicht, aber er trägt eine Lehre vor, aus welcher er sich von selbst ergibt, oder mit andern Worten: er überwindet den Irrtum der drei Freunde zwar nicht faktisch, aber im Prinzip[1]. Nach Stickel, Budde, Knabenbauer würde Gott gar nichts Neues lehren, sondern nur die Ansicht Elius bestätigen; man hat dies gegen die Ursprünglichkeit der Eliu-Reden geltend gemacht. Aber wenn Eliu nur im Prinzip den Irrtum der drei Freunde überwunden hat, offenbart Gott auch betreffs des Tatbestandes die Wahrheit und schließt so die Sache ab auf eine Weise, die seiner am meisten würdig ist: indem er nicht wie ein Mensch sich in den Streit mischt, sondern als allwissender Richter über den inneren Wert des Menschen entscheidet. Da Gott selbst indirekt die Bedeutung der Ausführungen Elius anerkannte, indem er dessen letzte Rede einfach fortsetzte, so werden nach meinem Dafürhalten die Anwesenden, als Gott das Urteil gesprochen, die nach diesem Urteil korrigierte bzw. modifizierte Ansicht Elius angenommen haben.

Aber bleibt es nicht doch auffallend, daß der Dichter die richtige Lösung der Streitfrage, welche erst, nachdem Job und die drei Freunde ihre Lösungsversuche erschöpft hatten, von

[1] Dies hat auch Bradley erkannt, weiß aber keine Konsequenzen daraus zu ziehen.

einem fünften Redner gegeben werden sollte, schon zu Beginn des Redestreites den Eliphaz andeuten läßt? Auffallend ist es, doch es ist zu beachten, daß Eliphaz a. a. O. mit der Wahrheit, die er ausspricht, nichts anzufangen weiß und somit der Ausgang des Streites sich nicht voraussehen läßt. Auch ist dies bei unserem Dichter nicht ohne Analogie: sowohl die drei Freunde als Job selbst preisen wiederholt Gottes Weisheit (z. B. 11, 6—9 Sophar; 12, 13; 21, 22; Kap. 28 Job) und Allmacht (z. B. 5, 9 f Eliphaz; 9, 4—10; 26, 5—14 Job), und nichts anderes enthalten die Gottesreden, durch welche Job zum Schweigen gebracht wird; aber jene hatten in der Weise davon gesprochen, daß ihre Worte wirkungslos bleiben mußten. Ich halte es somit keineswegs für unmöglich, daß unser Dichter den Eliu einführt, um ihn den Läuterungszweck der Leiden, welchen Eliphaz wegen der schlechten Fundamentierung nicht zu halten vermochte, richtiger vortragen zu lassen.

5. Zusammenhang der Eliu-Reden mit dem Buche.

I. Gegen die Ursprünglichkeit der Eliu-Reden wird geltend gemacht, daß dieselben mit dem Buche in keinem Zusammenhange ständen.

1. Während das Kommen der drei Freunde 2, 11 ff ausführlich berichtet wird, wird Eliu im Prolog nicht erwähnt, obwohl er sich selbst als einen bemerklich macht, der schon alle bisherigen Streitenden angehört hat, der also von Anfang an mit zugegen war. 2. Ebenso geschieht im Epilog, wo Job gelobt, die drei Freunde getadelt werden, Elius keine Erwähnung. 3. Job, obwohl von Eliu wiederholt aufgefordert (33, 5 32), antwortet nicht. 4. Man kann diese Reden aus dem Buche ausscheiden, ohne daß die geringste Lücke fühlbar wird.

Ewald bemerkt, wenn man in diesen Reden eine Interpolation sehe, erkläre sich alles leicht: als Jüngling werde Eliu eingeführt, um sein bisheriges Schweigen zu rechtfertigen; und weil er das Eingreifen Gottes vorbereiten und die rich-

tige Lösung bieten solle, so müsse er die höchste, Menschen erreichbare Weisheit lehren und dürfe niemand ihm antworten können.

1. Es hat indes nichts zu bedeuten, daß Eliu im Prolog nicht erwähnt wird; der Dichter führt auch sonst die Personen dort ein, wo sie zu handeln beginnen; Eliu aber mischt sich in den Redestreit nicht hinein, sondern will erst nach Beendigung desselben die Sache entscheiden; daher wird er erst da eingeführt. Ferner mußte vom Besuche der drei Freunde berichtet werden, weil dieser sowie ihr siebentägiges Schweigen zum Klageausbruche Jobs (Kap. 3) viel beitrugen. Sodann braucht Eliu, wenn er auch während des ganzen Redestreites anwesend war, nicht zugleich mit den drei Freunden gekommen zu sein, da ja die Debatte erst sieben Tage nach der Ankunft derselben begann. Kam er aber erst nachher, so hatte der Autor keine Gelegenheit mehr, dies ausdrücklich zu erwähnen; denn vom Berichte über die Ankunft der drei Freunde an fließt die Erzählung so (Schweigen der drei Freunde — Jobs Klageausbruch — die unmittelbar aufeinander folgenden Antworten), daß eine derartige Bemerkung nur störend wäre.

Aber mit Recht verlangt Duhm wenigstens eine Andeutung im Buche, daß außer Job und den drei Freunden während des Redestreites noch andere Personen zugegen waren. Budde, Bölicke, Hontheim haben solche Andeutungen zusammengesucht, welche aber von andern nicht als solche anerkannt werden. Die wichtigste Stelle ist 18, 2. Baldad redet da mehrere Personen an; es fragt sich, wen? Offenbar nicht Job und Eliphaz (Knabenbauer), weil er mit diesem übereinstimmt; nicht Job und diejenigen, welche ähnliche Grundsätze vertreten (Dillmann), denn seine Worte (V. 2 3) können schwerlich auf Abwesende bezogen werden[1]. Es wird kaum eine

[1] Dillmann bemerkt zu 17, 8: „Wenn irgendwo, so läßt der Dichter in diesem Worte in die Verhältnisse seiner Zeit hineinblicken, wo die Wogen des Kampfes zwischen den zwei Parteien und ihren Grundsätzen hoch gingen und ein solidarisches Gemeinschaftsbewußtsein alle umschlang, so daß was einen betraf, alle mitbetraf.“ Ganz anders stellt der Dichter

andere Erklärung sich halten lassen, als daß wirklich Baldad auch an andere Anwesende sich wendet, und die vorausgehenden Worte Jobs (besonders 17, 8 f) sind gewiß so herrlich, daß sie, wenn Job außer den drei Freunden noch andere Zuhörer hatte, begreiflicherweise wenigstens bei einigen derselben Beifall fanden. Übrigens sind auch andere Umstände nur von Rednern des Buches angedeutet, z. B. 23, 2, daß der Redestreit mehrere Tage dauerte.

2. Wie kommt es, daß Gott über Eliu im Epilog kein Urteil fällt? Wir müssen uns vor Augen halten, daß die Erscheinung Gottes dem Job gilt, und daß sie veranlaßt ist durch das Problem des Buches. Hat Eliu in Nebensächlichem gesündigt, z. B. durch Dünkelhaftigkeit, so ließ es der Plan des Buches nicht zu, daß Gott ihn deswegen zurechtwies. Was hätte also Gott von Eliu sagen sollen? Hätte er ihn tadeln sollen? Die drei Freunde hatten, trotzdem sie den Job bisher für sehr tugendhaft gehalten hatten, aus seinem Unglück geschlossen, daß er sehr schwerer Sünden schuldig sein müsse. Nicht so Eliu; er ereifert sich nur über Jobs anstößige Reden, welche Gott selbst auch tadelt. Die drei Freunde haben Job die Versuchung noch erschwert, Elius Worte sind vielfach geeignet, den Sturm in seinem Innern zu beschwichtigen. Aber dennoch hat Eliu nicht in allem die Wahrheit erreicht, und seine Ausführungen einfach billigen konnte Gott ebenfalls nicht. Beachten wir ferner, daß Gott nicht erklärt, worin Job das Richtige von ihm gesagt habe, die drei Freunde aber nicht (42, 7), so daß z. B. Friedr. Delitzsch und Duhm mit diesem göttlichen Urteilsspruche nicht zufrieden sind und annehmen, derselbe sei aus dem Volksbuche in unser Gedicht herübergenommen, obwohl er in diesem zum Verhalten Jobs und der drei Freunde gar nicht stimme. Was Job z. B. betrifft, so bezieht sich das Lob Gottes offenbar nicht auf seine

Job dar: von allen, selbst seinen Freunden, Hausgenossen und Verwandten verlassen oder verachtet (Kap. 19). Und wenn auch V. 8^b durch den logischen Zusammenhang nicht gefordert war, so besteht doch ein guter psychologischer Zusammenhang (Knabenbauer).

Klagen, daß Gott ihm sein Recht entziehe, ihm feindselig sei, wegen solcher Reden wird er vielmehr von Gott zurechtgewiesen, sondern auf seine herrlichen Worte über Gottes Weisheit, über Gott als Zeugen seiner Unschuld, über seine Auferstehung usw., auf den Vorsatz, trotz alles unverdienten Leidens um so entschiedener auszuharren auf dem Wege der Gerechtigkeit usw.

Welches Urteil hätte also Gott über Eliu fällen sollen? Er hätte müssen das Wahre und das Falsche in seinen Darlegungen unterscheiden, mit andern Worten: er hätte sich in den Redestreit einmischen müssen. Übrigens deutet er an, wie wir die Ausführungen Elius zu beurteilen haben, indem er einerseits das von Eliu begonnene Thema fortsetzt und den Job belehrt, daß seinem Leiden ein Ratschluß zu Grunde liegt, den Job verdunkelt habe, anderseits, indem er den Job lobt, die drei Freunde aber tadelt.

3. Am Schlusse seiner ersten Rede fordert Eliu den Job auf, zu antworten, wenn er könne (33, 32); Job schweigt. Als Zustimmung läßt sich sein Schweigen nicht auffassen; denn Eliu redet in Kap. 33 von solchen, welche wegen ihrer Sünden gezüchtigt werden. Daß er Elius Ausführungen keiner Entgegnung würdig erachtet, wäre nicht so widersinnig; denn auf Grund der Andeutungen, die Gott ihm gab, kann er später über Elius Reden ganz anders geurteilt haben. Aber da sich auf diese erste Rede nichts anderes antworten ließ, als was Job so oft beteuert und was Eliu auch nicht ausdrücklich geleugnet hatte, nämlich daß er unschuldig sei, ist es wohl das Wahrscheinlichste, daß Job einfach abwartete, was Eliu weiter sagen würde.

In der zweiten Rede (Kap. 34) beginnt Eliu, Jobs anstößige Worte zu widerlegen. Hier hält er seinen Zorn nicht mehr zurück, sondern verurteilt Job noch schärfer als die drei Freunde, nicht wegen der Sünden seines früheren Lebens, sondern wegen der beim Redestreite selbst begangenen (34, 7 f 35—37). Kleinert meint, diese Heftigkeit Elius sei noch viel weniger zu entschuldigen, weil sie durch keinerlei Reizung

und Hitze des Streites hervorgerufen sei; durch diese kaltblütige, prämeditierte Absichtlichkeit wirke sie noch erschreckender. — Und Job schweigt. Ist das glaublich?

Vor allem kann ich Kleinert hier nicht zustimmen. Jünglinge sind leicht erregbar, und wenn Eliu auf die Äußerungen Jobs zu sprechen kommt, welche seinen Zorn hervorgerufen haben, so ist es nicht zu verwundern, daß er sich da wieder erhitzt. Beachten wir nun, daß Job durch sein ganzes Leben gewohnt war, den Jünglingen ein herrliches Beispiel zu geben, so daß diese ehrerbietig zurücktraten, wenn sie seiner ansichtig wurden (29, 8); jetzt muß er sich von einem Jüngling sagen lassen, daß seine Worte großes Ärgernis gegeben hätten; muß dies ihn nicht tief beschämen, und zwar um so mehr, je heftiger er dadurch Elius Zorn entflammt hat?

Auf Elius dritte Rede (Kap. 35) will Job antworten, aber der feurige junge Mann läßt sich nicht mehr unterbrechen[1]; zuerst soll Job anhören, was er noch zur Verteidigung Gottes vorzubringen hat. An diese letzte Rede Elius schließt sich aber unmittelbar die Theophanie an, so daß Job überhaupt nicht zu einer Entgegnung kommt.

4. Wenn man auch die Eliu-Reden herausnehmen könnte, ohne daß eine Zeile im Gedichte geändert werden müßte, so würde nach Streichung derselben das Gedicht ein Torso sein (Hontheim).

II. Nicht bloß überflüssig, sagt man, sind die Eliu-Reden, sondern sogar störend. Denn kurz vor dem Schlusse seiner letzten Rede (31, 35—37) sprach Job in kecker Zuversicht den sehnsüchtigen Wunsch aus, daß Gott selbst ihn möge wissen lassen, wessen er ihn beschuldige. Daran schließt sich

[1] So auch Kaulen S. 301. Beweis: a) 36, 2 deutet Eliu an, daß Job antworten will. b) 36, 1 wird nicht gesagt וַיַּעַן, sondern וַיֹּסֶף; Dillmann: „Weil in Kap. 35 Job nicht zum Reden aufgefordert war"; aber ebensowenig geschah dies in Kap. 34, und doch 35, 1 וַיַּעַן. c) Dazu stimmt auch, daß keine solche einleitende Bemerkung wie וַיַּעַן, וַיֹּסֶף mehr erscheint, obwohl eine recht lange Rede Elius folgt und dieselbe inhaltlich in zwei Teile zerfällt.

sehr passend die Erscheinung Gottes an, während das Dazwischentreten von vier längeren Reden etwas sehr Störendes hat.

Doch so oft hat Job Gott zum Rechtsstreite herausgefordert, ihn gefragt, was für Sünden er habe (z. B. 10, 2; 13, 15 ff; besonders 13, 22 f; 23, 2 ff), ohne daß Gott antwortete; warum sollte dieser, nachdem Job 31, 35 ff so ziemlich dasselbe sagt, augenblicklich antworten müssen? Warum sollte nicht vorher ein Mensch das Rätsel einigermaßen beleuchten und so Gottes Auftreten vorbereiten können?

III. 31, 40^{b}: „Zu Ende sind die Reden Jobs." „Da nirgends im Buche Jjob", sagt z. B. Dillmann, „wo ein Redner aufhört, eine solche Unterschrift steht, da man auch keinen Grund einsieht, warum der Dichter sie hier gesetzt hätte, ... so läßt sich mit Wahrscheinlichkeit ihr späterer Ursprung vermuten."[1] Die Schwierigkeit ist sofort behoben, wenn man mit Hontheim die Worte zum folgenden zieht. Übrigens halte ich es für angemessen, daß dieser wichtige Moment in der Entwicklung des Gedichtes durch die angeführten Worte markiert wird.

IV. a) Zu Gunsten der Ursprünglichkeit des Eliu-Abschnittes machen Knabenbauer, Budde, Schlottmann, Hontheim u. a. geltend, daß Eliu 37, 1 ff ein eben aufziehendes Gewitter beschreibe und so die Erscheinung Jahves im Gewittersturm vorbereite. Mit besonderem Nachdruck bemerkt Budde, der Dichter, welcher so anschaulich die drei Freunde in Kap. 2 einführe, hätte gewiß, wenn Kap. 38 unmittelbar auf Kap. 31 gefolgt wäre, wenigstens mit einigen hinüberleitenden Sätzen in Prosa die Ankunft Gottes im Gewittersturm angezeigt; wolle man nun einmal in den Eliu-Reden einen späteren Zusatz sehen, so möge man auch מִן הַסְּעָרָה 38, 1 als interpoliert streichen. Andere hingegen, wie Umbreit und Duhm, meinen, Eliu schildere keineswegs ein wirklich aufziehendes Gewitter und wolle nicht auf die Theophanie vorbereiten; hätte er

[1] Gut bemerkt Budde (Kommentar, zu 31, 40), daß die LXX nicht erst diese Worte umdeuten mußte (Dillmann), sondern einfach das logische Subjekt Ἰώβ auch zum grammatischen gemacht hat.

diese Absicht, so müßte er gegen Ende seiner Reden das Gewitter beschreiben, nicht nachher von Eis, Schnee und andern Naturerscheinungen reden. Aber wenn Eliu 37, 2 wirklich den Donner hört, so muß das Gewitter noch nicht augenblicklich da sein, und kann somit Eliu Gelegenheit haben, nach der genügend ausführlichen Beschreibung des Gewitters 37, 1—5 von einem verwandten Gegenstand, scil. von andern Naturphänomenen, zu sprechen. Daß Eliu den Ausdruck סְעָרָה nicht gebraucht hat (Dillmann), hat nichts zu bedeuten; der Sache nach schließt sich 38, 1 sehr passend an die vorausgehende Schilderung des Gewitters an. Anderseits könnte aber trotz des מִן הַסְּעָרָה doch 38, 1 unmittelbar auf die letzte Rede Jobs folgen; denn daß Gott im Sturm erscheint, ist nichts Ungewöhnliches, und der Artikel läßt sich erklären: der Sturm, welcher die Erscheinung Gottes anzukündigen pflegt (Dillmann).

Das Entscheidende ist: wenn Eliu 37, 1 ff nicht von einem wirklich aufziehenden Gewitter spricht, so fordert er die Anwesenden auf, genau auf etwas zu hören (שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ), was gar nicht zu hören ist; wenn aber wirklich der Donner vernehmbar ist, so kann er sich nicht deutlicher ausdrücken. Somit will Eliu mit der Schilderung des tatsächlich aufziehenden Gewitters auf die Erscheinung Gottes vorbereiten.

Daß aber die Eliu-Reden ein ursprünglicher Bestandteil des Buches seien, folgt hieraus noch nicht; sehen ja doch auch Vertreter der entgegengesetzten Ansicht[1] in der Schilderung des Gewitters eine Überleitung zur Theophanie, und mag diese Überleitung ein noch so glücklicher Griff sein, so konnte dieser doch auch einem Interpolator gelingen.

b) Den Widerspruch zwischen 37, 21, wonach ein Wind die Wolken wegklärt, und 38, 1, wonach Gott bei noch nicht aufgeklärtem Himmel erscheint, sucht Hontheim[2] zu lösen. Aber gut bemerkt Dillmann, daß man bei der angegebenen Übersetzung von 37, 21 im zweiten Gliede ein Imperf., nicht

[1] So Franz Delitzsch, Volck, Dillmann[4], Hitzig. [2] S. 24.

ein Perf. (עָבְרָה) erwarten würde. Ich fasse mit Franz Delitzsch und Duhm וְרוּחַ עָבְרָה als Konditionalsatz (GK. § 159, 2 f: reines Perf. im Vordersatz, Imperf. cons. im Nachsatz) und übersetze mit ersterem: „Und jetzt zwar sieht man nicht das Sonnenlicht, das glanzvoll in den Ätherhöhen steht; doch fährt ein Wind darüber hin, klärt er sie auf.“ Nur empfiehlt es sich, mit Friedr. Delitzsch בָּהִיר nach dem Syrischen = „verdunkelt“ zu erklären.

c) Budde, Hitzig und Hontheim beziehen auch 37, 22 auf die Theophanie[1]; aber dagegen spricht, daß da der Zusammenhang mit V. 23 f zerrissen wird.

V. Duhm findet in 32, 13 eine Polemik gegen die Gottesreden; allein wenn auch Eliu nicht anerkennt, daß nur Gott Jobs Reden widerlegen könne, so folgt hieraus noch nicht die Unmöglichkeit der Erscheinung Gottes. Dagegen widerspricht 37, 23 f in der Tat der folgenden Theophanie; doch hätte dieser Widerspruch nur dann etwas zu bedeuten, wenn Eliu die Ansicht des Autors selbst vorzubringen bestimmt wäre; und auch da ließe sich entgegnen, Elius Worte bezögen sich auf Jobs Geistesverfassung, wie sie in seinen Reden zu Tage getreten war; durch Elius Ausführungen aber konnte Job bereits zur Reue bewogen worden sein.

VI. Man sagt, die Worte 38, 1 f: „Und es antwortete Jahve Job aus dem Gewittersturm und sprach“, machen unwillkürlich den Eindruck, daß Job unmittelbar vorher gesprochen habe. Aber sind sie nach dem Eliu-Abschnitt wirklich nicht möglich? Der Dichter hat den Redestreit zwischen Job und den drei Freunden so eingerichtet, daß er auf Gottes Eingreifen hinzielte[2]. Job hat öfters, zuletzt am Schlusse seiner letzten Rede, eine Antwort Gottes gefordert. Wenn nun Gott wirklich erscheint, so liegt es auf der Hand, daß er Job antworten will[3]. Die Erscheinung Gottes ist zur Genüge

[1] Die Übersetzung צָפוֹן = „Himmel“ (Hontheim) ist schwerlich begründet. [2] Budde, Beiträge 23 ff.

[3] עָנָה 38, 1; 40, 1 kann nur „antworten“ bedeuten wegen des folgenden אֶת־אִיּוֹב (gegen Hontheim S. 24 A.).

vorbereitet durch die Schilderung des Gewitters seitens Elius, der Dichter kann ihn daher mit wenigen Worten einführen; zugleich ist in dieser kurzen Einführung das Plötzliche, das Überwältigende der Erscheinung Jahves fast malerisch wiedergegeben.

„Die Ausdrücke in 38, 2", sagt Driver, „legen von selbst den Gedanken nahe, Hiob sei fast noch im Reden begriffen, als die Antwort beginnt." Doch auch, wenn zwischen Jobs Reden und der Antwort Gottes der Eliu-Abschnitt liegt, entspricht es der göttlichen Majestät, vor der alles, auch das längst Vergangene, gegenwärtig ist, sofort als Richter aufzutreten. Dillmann bemerkt zu 40, 2, der fragende Inf. abs. wirke hier gut und halte den Verwegenen, der nicht einmal angeredet werde, in gemessener Ferne; aus demselben Grunde spricht 38, 2 Gott den Job nicht direkt an[1].

6. Über den Inhalt der Eliu-Reden.

Hoffmann wirft Eliu vor, daß seine Ausführungen aus lauter Rede- und Gedankenfetzen beständen. Wahr ist es, daß in den Eliu-Reden verschiedene Gegenstände behandelt werden, der Zusammenhang bedarf einer kurzen Erörterung.

Eliu wird 32, 2 ff eingeführt als ein Jüngling, der über Jobs anstößige Reden erzürnt ist. Daher hebt er nach der allgemeinen Einleitung sofort derartige Äußerungen Jobs hervor, und zwar faßt er das Anstößige seiner Reden richtig in zwei Sätze zusammen: 1. Gott entziehe ihm sein Recht (33, 8 f, doch verrät sich hier ziemlich deutlich Elius Irrtum, besser 34, 5 f); 2. Gott sei ihm feindselig (33, 10 f). Darin habe Job nicht recht, denn Gott sei größer als der Mensch. Nichtssagend, wie Friedr. Delitzsch will, ist diese Begründung nicht (vgl. Knabenbauer z. d. St.); aber auffallend ist es, daß Eliu

[1] Cheyne meint, wenn die Eliu-Reden vorausgehen, könne man die Worte 38, 2 nur auf Eliu beziehen. Allein wenn auch 38, 2 von den alten Exegeten vielfach so erklärt wird, finde ich es doch klar, daß dieser Tadel Gottes dem Job gilt.

keinen Schluß daraus zieht (Duhm); indes Eliu führt den Beweis aus, aber erst später.

Hier geht er sofort über zur Darlegung des Läuterungscharakters des Leidens, speziell der Krankheit. Man könnte darin einen Beweis der Güte Gottes sehen, somit eine Widerlegung des zweiten Satzes; aber äußerlich gibt sich der Abschnitt 33, 13—31 als Beantwortung der wiederholten Klage Jobs, daß Gott ihm nicht Rede stehe, somit als Abschweifung. Der Anschluß an diese Klage Jobs ist aber sehr interessant. Job hatte Aufschluß von Gott verlangt, wessen er ihn beschuldige; auch den drei Freunden galt es als ausgemacht, daß Gott ihm nur seine verborgenen Sünden vorhalten könnte (11, 5 f), und weil Gott nicht erscheint, besorgen sie als Gottes Anwälte dies selbst. Eliu, obwohl er nicht Jobs Unschuld anerkennt, antwortet, Gott rede zum Menschen, aber es ist nicht der richtende, sondern der gütige Gott, und sein Reden ist ein Ermahnen, sich läutern zu lassen. So führt Eliu, ohne es zu ahnen, vor allem jene Wahrheit aus, durch welche er die Lösung des Problems anbahnt. Wenn er mit Kap. 34 beginnen würde, würde diese Darlegung (33, 14 ff) nicht mehr zur vollen Geltung kommen. Zugleich kann der Dichter den Eliu, welchen der Zorn zum Reden antreibt, anfangs so milde zu Job reden lassen, daß er in dieser ersten Rede Job wohlwollend erscheint und die hier vorgetragene Lehre leichter Eindruck macht[1].

Eliu beginnt nun mit der Widerlegung der verwegenen Reden Jobs und sucht zunächst die göttliche Gerechtigkeit a priori zu beweisen. Diese Beweisführung muß aber nicht

[1] Zu 33, 15—17 bemerkt Duhm: „(Dieser) Abschnitt lehnt sich zwar zunächst an die Rede des Eliphaz Kap. 4 an . . ., bedient sich aber auch der Äußerung Hiobs über seine ihn schreckenden Träume 7, 14“ (so schon Hengstenberg) „mit einer wunderbaren Naivität. Nachdem Hiob selbst, wie er dort tut, über die Träume gesprochen hatte, die auch er Gott zuschreibt, ist es doch überaus kindisch, wenn Eliu ihn mit seinen eigenen Gedanken belehren will. . . .“ Ich antworte kurz: Eliphaz 4, 12 ff und Job 7, 14 reden von ganz verschiedenen Sachen; 33, 15 stimmt mit 4, 13 fast wörtlich überein, somit lehnt sich Eliu 33, 15 nicht an 7, 14 an.

von einem Leser des Buches herrühren, dem Jobs Äußerungen in demselben nicht scharf genug zurückgewiesen schienen denn auch der Dichter läßt Gott den Job wegen seiner unehrerbietigen Worte tadeln, den Job selbst seine Sünde bereuen; kann er nicht, da die Freunde die Gerechtigkeit Gottes wegen der daraus gezogenen falschen Schlüsse nicht siegreich verteidigen konnten, den Eliu bessere Beweise bringen lassen? Und die Beweise a priori sind für Eliu durchaus angemessen: einerseits sind dieselben wahr[1], anderseits war Eliu in der Frage des Buches noch nicht zur vollen Wahrheit durchgedrungen, würde also bei der Anwendung auf Jobs Fall jedenfalls geirrt haben.

In Kap. 35[2] beweist Eliu ebenfalls a priori, daß man durch die Sünde nicht Gott, sondern nur sich selbst schadet, und gibt als Grund, warum Unglückliche zuweilen vergeblich um Rettung schreien, Mangel an Gottvertrauen und Gottesfurcht an. Cheyne[3] anerkennt, daß Eliu hier neue Ge-

[1] Friedr. Delitzsch meint, wenn Eliu 34, 14 f sage, daß Gott in seinem Zorne jeden Augenblick Erde und Menschen, wenn er Lust dazu habe, vernichten könne, so sei das geradezu Jobs Standpunkt (9, 5 ff). Äußerst unbesonnen seien ferner gerade Job gegenüber, der Gott nur als zornigen Gott anerkenne, Elius Ausführungen und Drohungen 34, 23—28. Doch 34, 14 f darf nicht aus dem Zusammenhange herausgerissen werden; dieser Satz wird nicht um seinetwillen aufgestellt, sondern es soll aus der Erhaltung der Welt durch Gott geschlossen werden, daß dieser nicht auf sich allein achtet. — 34, 23 ff redet Eliu vom gerechten Gerichte Gottes. — Unbegründet ist ferner der Vorwurf Cheynes, Eliu schreibe Job Äußerungen zu, die dieser gar nicht getan habe (34, 5 9); in V. 5 sind die schärfsten Ausdrücke sogar wörtlich zitiert, V. 9 schien aus Jobs Worten zu folgen, z. B. aus den Klagen über sein Elend nach seinem tadellosen Vorleben, so Kap. 29—31.

[2] Die Stelle 35, 4 wird vielfach als charakteristisch für Eliu bezeichnet; derselbe künde hier an, er wolle dem Job und den drei Freunden (Dillmann: nur diese könnten gemeint sein, für sie sei חבריו der technische Ausdruck im Buche) antworten, bringe aber nichts anderes vor als Eliphaz 22, 2 ff; allein mit der Behauptung, die Tugend bringe nicht Gott Glück, sondern dem, welcher sie übe, zielt Eliphaz a. a. O. sofort ab auf den Schluß: Also kann Jobs Leiden nur eine Strafe für seine Sünden sein; vgl. die Analyse bei Hontheim S. 198; anders Eliu Kap. 35.

[3] S. 45.

danken ausspreche, die sich auf wirkliche Äußerungen Jobs bezögen; indes zur Erklärung aller Fälle reichen dieselben nicht hin, es gibt auch ganz unverschuldete Leiden.

Nach Kap. 35 will Job antworten, doch Eliu läßt ihn nicht zum Worte kommen; es ist kein Zweifel, daß seine Reden ihre Wirkung bei Job verfehlt haben; deswegen wiederholt er das, was der Verfasser aus seinen Reden beibehalten wissen will, worin er die Lösung des Problems vorbereitet, und redet eigentümlicherweise bald von Gerechten bald von Gottlosen, so daß er der Wahrheit noch näher kommt.

Endlich Elius Ausführungen über Gottes Größe, welche sich zeigt in den Wundern der Natur, macht Gott selbst sich zu eigen und setzt sie fort.

7. Über Entlehnungen des Eliu-Abschnittes aus dem Buche Job.

„Anklänge aus dem übrigen Buche tragen den Charakter der Nachbildung an sich; so unverkennbar der ganze Abschnitt 36, 26 bis 37, 18, welcher erst durch die Rede Gottes Kap. 38 ff angeregt ist, ebenso manche Einzelheiten in Gedanken und Ausdruck“ (Hirzel).

A. Entlehnungen aus den Reden der drei Freunde und Jobs.

1. Daß Eliu nicht seine Ansicht überhaupt den drei Freunden entlehnt hat, ist bereits nachgewiesen worden.

2. Im einzelnen: a) Zitate aus Jobs Reden (33, 9 ff 13; 34, 5 9; 35, 3 14) erscheinen in Anbetracht der ihm vom Verfasser zugeteilten Rolle als notwendig.

b) Eliu nimmt bisweilen Bezug auf Worte Jobs, so 33, 7; 34, 3. Analoges findet sich im übrigen Buche. 38, 3 fordert Gott den Job mit Rücksicht auf dessen Herausforderungen (13, 18 ff, besonders V. 22; 23, 3 ff; 31, 35 ff) zum Rechtsstreite auf; 22, 18 wiederholt Eliphaz die Worte Jobs וַעֲצַת רְשָׁעִים רָחֲקָה מֶנִּי (21, 16), um anzudeuten, daß er, nicht Job,

mit Recht so reden könne; desgleichen 22, 17 vgl. 21, 14; ferner 9, 10 vgl. 5, 9 (siehe Dillmann z. d. St.).

Würden in den Eliu-Reden derartige Beziehungen auf das übrige Buch fehlen, so würde dies eher gegen die Ursprünglichkeit derselben sprechen.

c) Eliu bringt schon von den 3 Freunden oder von Job Gesagtes nochmals vor.

α) Hierher gehört eigentlich nicht 33, 15 vgl. 4, 13; denn Eliphaz berichtet von einer ihm gewordenen Traumoffenbarung, um Job zu gläubiger Annahme der geoffenbarten Wahrheit zu bewegen; Eliu dagegen führt mit Bezug auf diese Offenbarung des Eliphaz aus, gleichwie durch Traumoffenbarungen rede Gott auch durch Krankheiten zum Zweck der Läuterung des Menschen. An Analogien fehlt es im übrigen Buche nicht: 24, 15 schildert Job den lauernden Ehebrecher, 31, 9 beteuert er, daß er nicht so gehandelt habe; 39, 6 sagt Gott, er habe dem Wildesel die Wüste als Wohnung angewiesen, 24, 5 vergleicht Job jene Ausgebeuteten mit Wildeseln in der Wüste; vgl. ferner 14, 4 (4, 17 ff); 31, 8 (27, 16 f); 37, 22 f stimmt mit 28, 1 12 allerdings überein, nur wird an letzterer Stelle gesagt, daß die Weisheit, an ersterer, daß Gott für den Menschen nicht zu finden sei; dieser Gedanke sagte vielleicht dem Verfasser sehr zu; vgl. 22, 12 und 11, 8.

β) Es läßt sich nicht leugnen, daß Eliu auch wirklich von den Freunden Vorgebrachtes noch einmal sagt; dies ist aber nicht zu verwundern. Die drei Freunde hatten viel Wahres vorgebracht, aber falsche Schlüsse daraus gezogen und waren deshalb von Job widerlegt worden; da nun diese Wahrheiten selbst zurückgewiesen schienen, war es angezeigt, daß ein anderer Redner sie zur Geltung bringe. So möchte ich, wie schon bemerkt, Kap. 34 und 35 erklären.

Ähnlich ladet 36, 25^{b} ganz angemessen Eliu den Job ein zum Lobpreise Gottes, welches alle Menschen verkündeten, obwohl sie nur unvollkommen seine Werke erkennten; denn hatte auch Job selbst 26, 14 eine herrliche Schilderung der Größe Gottes abgeschlossen mit den Worten, das uns Er-

kennbare seien nur die äußersten Ende seiner Wege, was wir hörten, sei nur ein Geflüster, so hatte er doch nachher wieder durch unehrerbietige Reden gegen Gott gesündigt; darum hält Eliu ihm seine eigenen Worte vor.

Auch im übrigen Buche wird öfters dasselbe gesagt, z. B. von den drei Freunden: 11, 14 und 22, 23; 11, 18^{b} und 5, 24; 18, 7 und 5, 12 f usw.; ähnlich von Job (allerdings sehr passend), z. B. 13, 2; 12, 3; — 14, 6; 7, 19; 10, 20; — 16, 22; 7, 7—10; 10, 20 f; — 17, 7; 16, 16; — 10, 18 f; 3, 11—13; — 24, 24 vgl. 21, 13 usw.; — Gott wiederholt 38, 4 die Worte des Eliphaz 15, 7 f.

d) Es wird von Eliu (selten!) eine Metapher oder Vergleichung angewendet, welche auch im übrigen Buche vorkommt, z. B. 34, 7: רִשְׁתֵּה־כַּלַּעַג כַּמָּיִם, vgl. 15, 16; im übrigen Buche findet sich nicht selten dieselbe Metapher, so 15, 30 vgl. 4, 9 (רוּחַ פִּיו, רוּחַ אַפּוֹ); 16, 3 vgl. 15, 2; 16, 13 f vgl. 10, 17; 19, 12; 30, 14; — 20, 26 vgl. 15, 30 34; das Bild vom Winde, welches auch 32, 22 zu Grunde liegt, z. B. 21, 18; 29, 3 vgl. 18, 6^{b}; 29, 19 vgl. das Gegenteil 18, 16; 30, 15 vgl. 7, 9; 3, 9 vgl. 41, 10; 21, 20^{b} vgl. 6, 4, auch 20, 23; 22, 11 vgl. 27, 20.

e) dieselbe Redensart: 34, 7; 15, 16 wie oben; 33, 23 אֶחָד מִנִּי־אֶלֶף vgl. 9, 3 (אַחַת); derartige Redensarten können ebensowohl von einem Interpolator dem Gedichte entnommen, als Lieblingsausdrücke des Dichters selbst sein und lassen sich daher mit gleichem Rechte für wie gegen die Identität des Verfassers ins Feld führen; vgl. dazu im übrigen Buche 30, 12^{b} und 19, 12; 28, 26^{b} und 38, 25^{b}; 28, 8 und 41, 26: בְּנֵי־שָׁחַץ; 3, 9 und 41, 10: עַפְעַפֵּי־שָׁחַר; 20, 9; 7, 8 10; 8, 18 ein Auge (sein Ort) sieht ihn nicht mehr.

B. Entlehnungen aus den Reden Gottes.

1. Bezüglich des Gesamtinhaltes. Es ist eine große Schwierigkeit, daß Eliu 36, 26 bis 37, 18 mit ziemlicher Ausführlichkeit das Thema behandelt, welches allein den Inhalt der Reden Gottes bildet, und nicht mit Unrecht hat man geltend gemacht,

daß Eliu so den Eindruck der Gottesreden bedeutend abschwäche. Allerdings „ist Elius Schilderung so beschränkt auf einen Schöpfungsteil, die Himmelsregion, gehalten, so bruchstückartig gegen das den vollen Reichtum alles Kreatürlichen umfassende und die ganze, weite Welt oben von den Schleifen der Plejaden bis zum Leviathan in den tiefen Wassern umspannende Gemälde Jehovas, als Mensch und Gott gegeneinander kontrastieren. Der gebrochene Laut jenes erweckt eine Ahnung, die schallende Donnerstimme dieses gewährt volle Erkenntnis der göttlichen Unergründlichkeit" (Stickel). Allein die Schwierigkeit ist damit noch nicht behoben. Der Hinweis zwar, daß der Dichter so die Schilderung des vornehmsten Objektes dem Eliu überlassen hätte, hat wenig zu bedeuten; denn in den Wundern des Himmels ist eben die göttliche Majestät am meisten offenbar. Aber es bleibt die Schwierigkeit, daß Gott erscheint, um in seinen langen Reden nichts anderes zu sagen, als was unmittelbar zuvor Eliu eingehend besprochen hat. Diese Schwierigkeit verschwindet wohl bei Duhms Annahme, Eliu polemisiere gegen die Theophanie und wolle seine Schilderung der Naturwunder an Stelle der Gottesreden setzen; dagegen trifft sie in gleicher Weise die gewöhnlichere Ansicht, der Verfasser der Eliu-Reden habe in diesem Einschub Punkte behandelt, deren Ausführung er im Buche Job vermißt habe; denn die Schilderung der Größe Gottes in der Natur seitens Jahves bedurfte gewiß keiner Ergänzung.

Aber wenn ich auch die Schwierigkeit anerkenne, als Einschub lassen sich die Eliu-Reden hierdurch meines Erachtens nicht erweisen. Nachdem der Verfasser es nirgends offen aussprechen wollte, wie die Eliu-Reden zu beurteilen seien, konnte er dies wenigstens in der Weise andeuten, daß er den erscheinenden Jahve das zuletzt von Eliu behandelte Thema fortsetzen ließ. Weiter kann der Dichter darauf gebaut haben, daß die dichterisch vollendete Schilderung Jahves derart Elius Darstellung überrage, daß ihre Wirkung durch letztere nicht beeinträchtigt werden würde. Und wenn wir auch hier einen

Fehler des Gedichtes konstatieren müssen, unsere Aufgabe ist es nicht, das Werk des Dichters zu vervollkommnen, sondern zu untersuchen, was zu demselben gehört.

2. Weit weniger Gewicht haben die Anklänge im einzelnen. Das unter 1. Gesagte gilt auch im besondern von den ironischen Fragen, welche Eliu 37, 15 ff an Job richtet; wenn Gott so zu fragen fortfährt, wird die Bedeutung der Ausführungen Elius sofort klar. — Der Sinn von 37, 4 und 40, 9 ist keineswegs derselbe; 37, 4: „Wenn er donnern will mit der Stimme seiner Hoheit . . .“; 40, 9 wird Job von Gott ironisch geschildert als mit göttlicher Majestät bekleidet (Arm, Stimme). — Ebenso ist 37, 8 und 38, 40 von ganz verschiedenen Sachen die Rede, desgleichen 37, 11 und 38, 24; gemeinsam sind nur die Ausdrücke אֹרֶב (übrigens 37, 8 und 38, 40 nicht in vollkommen gleicher Bedeutung) und מְעוֹנָה bzw. הֶפְיִץ (doch 38, 24 intransitiv); מְעוֹנָה ist aber eine nicht ungewöhnliche Bezeichnung der Schlupfwinkel des Wildes, אֹרֶב und הֶפְיִץ können Lieblingsausdrücke des Verfassers sein.

Dagegen wird sowohl 37, 10 als 38, 29 f die Entstehung des Eises erklärt, aber letztere Stelle ist viel mehr poetisch, so daß sie auch, nachdem 37, 10 vorausgegangen ist, noch gefällt. Übrigens wird z. B. das Gewitter, in welchem Gottes Größe sich besonders zeigt, von Jahve zwar erwähnt, aber nur ganz flüchtig. Ist die ausführliche Schilderung desselben Eliu zugedacht, so wird dies leicht begreiflich; ähnlich wird dem wenigen, was Gott 38, 22 vom Schnee sagt, gut beigefügt 37, 6 ff.

Es lassen sich aber auch Ähnlichkeiten entdecken zwischen den Worten Jobs und der drei Freunde einerseits und Gottes anderseits: 15, 7 vgl. 38, 4; 9, 6 und 38, 6 („Säulen der Erde“); bezüglich des Sinnes vgl. 38, 6 mit 26, 7; 26, 5 f nimmt Job die Worte Gottes 38, 17 selbst vorweg; 38, 25^{b} stimmt mit 28, 26^{b} wörtlich überein, desgleichen (aber bei verschiedener Bedeutung) 38, 34^{b} mit 22, 11; 28, 8 und 41, 26: בְּנֵי שָׁחַץ.

Dabei sind die Naturschilderungen Jobs und der drei Freunde weit kürzer gehalten als die Elius; somit sind die

Anklänge an die Gottesreden im einzelnen bei jenen jedenfalls weit zahlreicher als bei diesem.

Überblicken wir hier am Schlusse des ersten Teiles das Resultat unserer bisherigen Erörterungen: Eine Lösung des Problems, über welches Job und die drei Freunde streiten, scheint unerläßlich; das übrige Buch bietet eine solche nicht, die den Eliu-Reden zu entnehmende stimmt zu dem übrigen Buche. Die bisher untersuchten weiteren Beweise gegen die Ursprünglichkeit dieser Reden sind nicht stichhaltig.

Zweiter Teil.

Sprachliche Beweise.

Die Vergleichung der Eliu-Reden mit dem übrigen Buche hinsichtlich ihres Sprachcharakters ist ungemein wichtig, denn davon hängt es ab, ob diese Reden vom Verfasser des Buches herrühren können[1].

Erster Abschnitt.

Der Sprachgebrauch im einzelnen.

1. Übereinstimmungen.

Budde weist zunächst durch statistische Untersuchungen nach[2], daß Eliu die wenigsten ihm eigentümlichen Wörter, zugleich aber auch die wenigsten mit dem übrigen Buche gemeinsamen hat, daß er sich jedoch in beiden nicht allzuweit von dem Durchschnitte entfernt. Ich möchte diese Untersuchung Buddes nicht so geringschätzig beurteilen wie Smend, denn es ergibt sich hieraus, daß der Wortschatz des Eliu-Abschnittes und der des übrigen Buches im ganzen nicht verschieden ist, daß diesbezügliche Schwierigkeiten nur das einzelne betreffen können.

Ebenso ist Budde der Beweis gelungen, daß die Orthographie der Eliu-Reden im wesentlichen mit der des übrigen Buches übereinstimmt[3]. Allerdings ließe sich diese Übereinstimmung auch auf Rechnung eines Abschreibers setzen (Smend). Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir über zu

[1] Vgl. Budde, Beiträge 66. [2] Ebd. 84 ff.
[3] Ebd. 93 ff.

A. Grammatische Formen.

Was Verbal- und Nominalformen betrifft, so lassen sich als Eigentümlichkeiten sowohl der Eliu-Reden als des übrigen Buches anführen:

a) der Wechsel der Formen des Imperf. und des Inf. constr. von הָלַךְ, nämlich יַהֲלֹךְ, הֲלֹךְ usw. neben den regelmäßigen Formen יֵלֵךְ, לֶכֶת wie bei Budde[1];

b) die Pluralformen עֲצָמִים und עֲצָמוֹת, insofern der Verfasser, wo ihm verschiedene grammatische Formen zu Gebote stehen, gern wechselt[2].

c) Bei הוּא 37, 6 scheint mir mehr ein Beispiel des Übergangs eines Verbs ל״ה in ein Verb ל״א vorzuliegen, also eine Annäherung an das Aramäische, wo die völlige Zusammenwerfung beider eingetreten ist; weiter gehend ist in dieser Beziehung נִכְאִי 30, 8 und umgekehrt יְמַלֵּה 8, 21; תִּרְפֶּינָה 5, 18; ferner sowohl שָׂגָא 8, 11; Hiph. 12, 23; 36, 24, als שָׂגָה 8, 7.

d) Minder bedeutend: Imperfektformen auf ־וּן, wie bei Budde, Beitr. 98[3].

B. Syntaktische Eigentümlichkeiten.

Übereinstimmungen in der Syntax sind[4]:

---

[1] Beiträge 99.

[2] Der Hinweis Buddes, daß beide Pluralformen zusammen sich sonst nur bei Ez, Am (und im Pent.) finden, hat deswegen weniger Beweiskraft, weil die seltenere Form עֲצָמִים in den Büchern Prd, Ps 6 31 32 38 141, Hab, Richt nur je einmal vorkommt.

[3] Sonstige abweichende Formen wie רִיבוֹתָ 33, 13, לֵאוֹר 33, 30 (übrigens auch Inf. Qal möglich, vgl. GK. § 51, 2, A. 1, nicht wegen des Sinnes, wie Dillmann will, Niph. unbedingt erforderlich, vgl. Is 60, 1; 1 Sm 14, 27), רֻאּוּ 33, 21 u. a. aus dem übrigen Buche (vgl. Budde a. a. O. 100) sind zu vereinzelt, als daß ein Vergleich möglich wäre.

[4] Offenbar können nur syntaktische Eigentümlichkeiten eines Verfassers berücksichtigt werden; Budde bringt viel zu viel Beispiele, die ganz nach der Regel sind, wobei ihm noch einzelne Unrichtigkeiten unterlaufen; z. B. יָשִׁיתּ 38, 11 ist nicht unpersönlich konstruiert; 15, 3 ist vielleicht das Subjekt des Verbs nicht unbestimmt, sondern חָכָם (aus V. 2); daß אֶתְהֶן 33, 19 Substantiv sei, wird sich schwer beweisen lassen; 9, 33 ist nicht die Partizipialkonstruktion durch ein Verbum finitum

1. אֲשֶׁר öfters einen ganzen Vers eröffnend (siehe Budde, Beitr. 109);

2. ein Partizip öfters zu Anfang des Verses (ebd. 109).

aufgenommen, sondern der Jussiv im Sinne eines Folgesatzes dem vorhergehenden negativen Satze asyndetisch beigefügt (GK. § 166, 1). — Viel umstritten ist das לֹא יָדַעְתִּי אֲבַוֶּה 32, 22; gegen Budde, welcher die Konstruktion 32, 22 für völlig dieselbe hält wie 10, 16; 19, 3; 6, 28 (sc. Unterordnung eines Verb. fin. unter das andere ohne Vermittlung), treten Smend und Dillmann mit Entschiedenheit ein für die Ansicht Ewalds, daß nämlich a) 10, 16; 19, 3; 6, 28 die Verba fin. einander koordiniert, b) 32, 22 (und sonst nur Is 42, 21) eines dem andern subordiniert sei. Der Unterschied sei der, daß im zweiten Falle das erste Verbum den Nachdruck habe und sich das zweite wie einen Objektsatz unterordne, während im ersten Falle das zweite Verbum zum ersten im Verhältnis eines Zustandssatzes stehe, aber nichtsdestoweniger als Hauptverbum gelte. Ob ein Fall zur ersten Klasse gehöre, könne mit Sicherheit daran erkannt werden, ob sich das erste Verbum durch einen adverbialen Ausdruck wiedergeben lasse. Das sei nun allerdings an allen jenen Stellen der Fall, während man 32, 22 so auf den entgegengesetzten Sinn käme. Das Richtige hat König (§ 361 g γ) herausgefunden, daß nämlich in allen diesen Fällen kopulative Satzverbindungen Objektivsätze und inhaltlich verwandte Sätze vertreten. Dillmann erklärt Jb 23, 3: „O daß ich doch wüßte, wo und wie er zu finden sei, und ihn fände!“ und bemerkt dazu: „Die Konstruktion 32, 22 ist ganz verschieden.“ Aber warum? Weil 23, 3 das Verbum אֶמְצָא mittels der Konjunktion וְ dem Verbum יָדַעְתִּי koordiniert, 32, 22 hingegen das zweite Verbum asyndetisch beigefügt wird? Aber oft wird demselben Verb. fin. ein anderes Verb. fin. bald mittels וְ bald asyndetisch beigeordnet, vgl. 6, 9 וְיֹאבֵל ... וְיַרְבֶּאנִי mit 6, 28 הוֹאִילוּ פְּנֵי־בִי, oder GK. § 120, 2 a und b (bei שׂוּם הוֹסִיף usw.). Oder weil die Negation vor אֲבַוֶּה nicht wiederholt wird? Aber die Negation erstreckt sich bei solchen Koordinationen nicht selten auf das zweite Verb. fin., z. B. Os 1, 6; Is 52, 1; 1 Sm 2, 3. Somit schwindet die Schwierigkeit (gegen Smend), aber die Übereinstimmung hat nichts zu bedeuten, weil die Konstruktion gemeinhebräisch ist. Dasselbe gilt von רַב־צְדָקָה 37, 23; Analogien aus dem Buche Job s. bei Budde a. a. O. 106, aus andern Büchern vgl. Ps 33, 16 רַב־חָיִל, רַב־כֹּחַ, Ps 51, 3 רֹב רַחֲמֶיךָ, Jos 9, 13 רֹב הַדֶּרֶךְ, Is 24, 22 רֹב יָמִים. — Die Zitationsformel (ו)כִּי תֹאמַר kommt auch sonst vor (vgl. Is 8, 19), und in einem Dialoge bietet sich leicht Gelegenheit zur Anführung der Worte eines Vorredners. — Weiter hat Budde vielfach ungleichartige Beispiele zusammengestellt; so unter „Gebrauch der bei Ewald (vgl. § 262 b bis e) sog. unvollkommenen Verba ganz absolut ohne Personbezeichnung“ (a. a. O. 106); das Subjekt fehlt 3, 9 bei וָאָיִר, wie 1 Sm 9, 4; 10, 14; Is 41, 17; Spr 14, 6 usw.; desgleichen bei הָפַח 9, 19 (doch vgl. auch Hontheim z. d. St.) und אָיַהּ 15, 23 (wegen Erregung des Redenden oder Lebhaftigkeit der Darstellung, GK. § 147, 2 3); da-

3. **Fragender Ausruf durch den Infinitiv** (Budde, Beitr. 108). 34, 18 lese ich mit Budde הֶאָמֹר, nicht הַאֹמֵר; sonst würde nach

---

gegen an den aus den Eliu-Reden angeführten Stellen (33, 32; 34, 16) fehlt nicht das Subjekt, sondern der Dativ, wie 11, 18; 24, 7, aber auch z. B. Is 23, 10: אֵין מֵזַח עוֹד; 37, 3: לְלֵדָה (sc. לְאֵם) וְכֹחַ אַיִן. — Bei „absolutem Gebrauch eines Verbums, das sonst seinen Begriff durch den Akkusativ oder durch Präpositionen ergänzt" (Budde a. a. O. 103), sind zwei Fälle zu unterscheiden: a) Objekte, welche mit gewissen Verbis sehr oft verbunden werden. oder welche aus dem Vorhergehenden leicht zu ergänzen sind, werden weggelassen, das Verbum aber bleibt in Wirklichkeit transitiv (König § 209^{b}), z. B. 21, 12 נָשָׂא sc. קוֹל, עָרַךְ sc. מִלְחָמָה oder מִלִּין, הֵשִׁיב 32, 14; b) das Verbum ist wirklich intransitiv geworden; daß dies vorkommen kann, ergibt sich daraus, daß gewisse Verba bald transitiv sind, bald mit einer Präposition konstruiert werden, z. B. כִּסָּה sq. acc. und sq. עַל. Ferner bringt Budde hier auch Gemeinhebräisches, z. B. יָדַע 8, 9 vgl. Is 1, 3 (לֹא יָדַע עַמִּי) usw.; שָׁמַע, vgl. Is 1, 19 usw. Was die Beispiele aus den Eliu-Reden anbelangt, so findet sich עָבַד 36, 11, sc. אֶת־יהוה (Ps 2, 11) mit Weglassung desselben Objekts auch Is 19, 23 (אֶת־א = „mit Ass."), und kann diese Weglassung des Objekts bei einem Verfasser, welcher (scheinbar absolut) sagt: הִקְשָׁה 9, 4, שִׁית 10, 20, יְמַלֵּט 20, 20, nicht auffällig erscheinen. חֲבֹשׁ 34, 17 stimmt nach meiner Ansicht mit 40, 13 vollkommen überein, und das Objekt fehlt 34, 17 nicht etwa wegen Vorliebe des Verfassers der Eliu-Reden für absoluten Gebrauch des Verbums חָבַשׁ, sondern weil es darauf ankam, den Begriff des Bändigens hervorzuheben, ohne Rücksicht auf ein Objekt; die Begriffe שֹׂנֵא מִשְׁפָּט und חָבִישׁ sollen als einander widersprechend hingestellt werden; aus demselben Grunde steht nach meiner Meinung יַחְשֹׂךְ 16, 5 ohne Objekt. — Verschiedenartige Fälle hat Budde weiter gesammelt unter „Auffallendes Fehlen der Subjektsbezeichnung beim Inf." (a. a. O. 107). a) 34, 23 ist der Inf. constr. mit לְ verwendet zum Ausdruck einer Zweckbestimmung; in diesem Falle wird auch bei wechselndem Subj. im Hebräischen das Subj. des Inf. nicht notwendig ausgedrückt; vgl. 2 Sm 12, 10; Jr 38, 26 (GK. § 114, 2. A. 1); b) weil רָחַץ auch intransitiv gebraucht wird, z. B. Ex 2, 5; Ruth 3, 3, kann Jb 29, 6 הֲלִיכַי Subjekt sein; c) bei לַעֲשׂוֹת (הָיָה) (entspr. dem lateinischen „faciendum erat", GK. § 114, 2, A. 2^{b}) Jb 30, 6 wird das Dativ-Subj. nicht selten weggelassen; vgl. z. B. 2 Kg 13, 19; Is 5, 4; 10, 32; 2 Chr 19, 2. — Das „כִּי in Sätzen mit konjunktivischem Sinn" (Budde a. a. O. 109) ist 3, 12; 6, 11; 15, 14; 16, 3; 21, 15 usw. konsekutiv: 31, 34 ist כִּי Beteurungspartikel nach vorausgehendem Bedingungssatz (vgl. Hontheim z. d. St.); 9, 14: אַף כִּי; 39, 12 leitet כִּי einen Objektsatz ein, 36, 10 24: 37, 20; 22, 3 ähnlich wie 1 Chr 21, 18 der Bedeutung nach nahe an das Gebiet der Finalsätze grenzende Objektsätze. — Sodann fehlt vielleicht 17, 4 das Objekt aus phonetischen Gründen (Budde a. a. O. 107); doch ist auch möglich, daß תְּרֹמֵם aus dem übellautenden תְּרוֹמְמֵם zusammengezogen ist (vgl. 31, 15), oder die ursprüngliche Punkta-

dem in erregtem Tone gehaltenen V. 18 der so ziemlich dasselbe besagende V. 19 matt nachhinken[1]. Beachtung verdient der Einwand Dillmanns, daß bei dieser Erklärung kein Nomen, auf welches אֲשֶׁר V. 19 sich beziehen würde, vorausgeht; aber es schwebt dem Verfasser a. a. O. Gott vor Augen, auf diesen müßte, obwohl er im vorausgehenden nicht eigens erwähnt wird, אֲשֶׁר bezogen werden. Analogien hierzu bietet das übrige Buch, vgl. אֲשֶׁר 5, 5; שָׁם 3, 17.

4. In dieser Beziehung des Relativpronomens oder dgl. auf ein unmittelbar vorher nicht ausdrücklich genanntes Nomen möchte ich eine bedeutsame Übereinstimmung sehen; dieselbe ist zwar nicht sicher, aber doch sehr wahrscheinlich.

5. Übergehen der indirekten Rede in die direkte oder umgekehrt[2].

6. Das unbestimmte persönliche Subjekt wird im Hebräischen sehr häufig durch die dritte Pers. plur. ausgedrückt (im Deutschen

---

tion kann auch הִרְמִם (Hiph.) sein (Dillmann); 36, 19 ist eine ganz dunkle Stelle.

Nicht viel zu bedeuten hat es endlich, daß sowohl die Eliu-Reden als das übrige Buch Eigentümlichkeiten der dichterischen Sprache aufweisen, z. B. die Unterordnung des Inf. constr. ohne לְ; den Gebrauch von Doppelfragen, auch wo nicht eine andere Möglichkeit gesetzt oder an Ausschließung gedacht ist (wegen des dichterischen Parallelismus); die Weglassung der Relativpartikel, auch wenn sie hart erscheint; die Übereinstimmung des Prädikates in Genus und Numerus nicht mit dem Subjekte, sondern mit dem davon abhängigen Genitiv (so erklärt GK. § 146, 1 außer Jb 29, 10 auch 15, 20; 21, 21; 32, 7; Beachtung verdient auch die Ansicht Königs § 349 c, das Prädikat stimme an den angeführten Orten mit dem Collectivum רֹב dem Sinne nach überein nach der Analogie von כֹּל, כָּל־); das Fortwirken der Negation des ersten Versgliedes im zweiten; die Weglassung der Präposition, welche zu zwei Substantiven gehört, vor dem zweiten (so 34, 10; 37, 2 6; 15, 3; 30, 6; 16, 21 [? בֵּין = בֵּן ?]; dagegen gehören, wie Smend richtig bemerkt, nicht hierher Beispiele mit כְּ, wo die Präposition entfallen muß).

[1] Bei Is Kap. 1—37 z. B. habe ich ein Partizip zu Anfang des Verses gefunden: 5, 18 ff (allerdings öfter mit vorgesetztem הוֹי); 13, 5; 14, 6 (zweimal in demselben Vers); 18, 2; 29, 21; 30, 2; 31, 1 (aber mit vorausgehendem הוֹי); dagegen אֲשֶׁר zu Beginn des Verses nur 28, 12 (Nom.); 19, 25 (Acc.); 5, 28 (Cas. obl.); also die unter 1 bis 3 erwähnten Übereinstimmungen müssen zusammen erwogen werden.

[2] Budde a. a. O. 109.

„man"); aber Beachtung verdienen die Stellen, wo nicht an menschliche Urheber gedacht werden kann (GK. § 144, 3 b A.; = Passivum; im Aramäischen ganz gewöhnlich, im Hebräischen bisweilen): 6, 2; 7, 3; 32, 15; 34, 20, um so mehr, als solche sprachliche Eigentümlichkeiten nicht auf Überlegung beruhen und von einem Interpolator weniger leicht nachgeahmt werden.

C. Gebrauch der Partikeln.

1. Sowohl im Eliu-Abschnitt als im übrigen Buche findet sich:

a) וְ für die Vergleichung[1]; וְ apod. einen Nominalsatz einführend (4, 6; 36, 26).

b) וְאַתְּ־אֲמַרְתֶּם 19, 4 einerseits, וְאַתָּה 36, 16, אַךְ־אַתֶּם 34, 12 anderseits.

c) אַךְ verhältnismäßig häufig für einschränkend-adversative Sätze (16, 7; 18, 21; 30, 24; 33, 8), wie Nm 26, 55; Gn 20, 12; Dt 18, 20.

d) לְ bei aktiven Verben (Hiph.), wo man ein Akkusativobjekt erwarten würde, 12, 23 und 37, 18 (wichtig!)[2]

e) der Gebrauch des Dat. commodi: 13, 7 8; 36, 2 (Budde, Beitr. 113; Smend).

---

[1] Budde, Beitr. 110; doch kommt 34, 3 als Anführung der Worte Jobs 12, 11 hier nicht in Betracht; wohl aber 33, 19. — וְ für den Gegensatz, וְ im Nachsatze von Bedingungssätzen ist im Hebräischen ganz gewöhnlich; dasselbe gilt betreffs der Beispiele Buddes für Weglassung des וְ: Asyndesis zwischen Verbis, vgl. z. B. aus Is erster Teil: 3, 9; 8, 8; 24, 14; 26, 17 18; 33, 9; — zwischen Nominibus: zu Jb 33, 29 vgl. Is 17, 6 (in solchen Fällen ist asyndetische Aneinanderreihung häufig; vgl. GK. § 134, 6 A.); — zwischen mehreren ganz parallelen Satzgliedern oder parallelen Sätzen selbst (auch solche Fälle bringt Budde, z. B. 3, 5 f; 7, 11; 10. 1 usw.) vgl. Is 1, 4 8 17; 10, 28 ff; 21, 3 f; 23, 13; 24. 7 ff; 33. 7 ff 23 usw.

[2] Einigermaßen verschieden ist לְ 5, 2 und 21, 22, welches das emphatisch vorangestellte Objekt einführt. Noch weniger kann die Einführung des Objektes durch בְּ 16, 4 10 oder die Konstruktion בְּיַד־ (Budde) als Analogie gelten.

f) עַל in konzessivem Sinn[1].

g) עִם = „wie“[2]; 9, 26; 37, 18 allerdings in der späteren Zeit öfters in dieser Bedeutung; vgl. z. B. Prd 2, 16; 7, 11 (Smend).

h) וְאוּלָם[3].

i) לָכֵן[3] zur Einführung eines Rückschlusses von der Wirkung auf die Ursache = „somit“, 34, 25; 42, 3.

k) אָמְנָם 9, 2; 12, 2; 19, 4 5; 34, 12; 36, 4[4].

l) הֵן[4].

m) שָׁם 35, 12; 23, 7. Budde[4]: „mit mehr zeitlichem Begriffe: da“. — König § 373k: „שָׁם Ps 14, 5; Hiob 23, 7 steht nur temporal-okkasionell, heißt nicht ‚quare‘; aber in Hiob 35, 12 grenzt שׁם an den konklusiven Sinn.“ Da jedoch שׁם in konklusivem Sinne sich nirgends findet und dieser Sinn sich auch nicht aus der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes ableiten läßt, so darf derselbe auch 35, 12 nicht ohne zwingende Gründe angenommen werden. Gut erklärt Dillmann שָׁם an beiden Stellen = „da“, d. h. „unter solchen Umständen“ (35, 12), „in einem solchen Gerichte“ (23, 7).

n) בְּלִי findet sich bei Eliu 33, 9; 34, 6; im übrigen Buche achtmal: 8, 11; 24, 10; 30, 8; 31, 39; 38, 2; 39, 16; 41, 18

---

[1] Vgl. Budde a. a. O. 113. — Is 53, 9 ist das עַל kausal (vgl. Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg 1881, z. d. St.). — עַל zur Bezeichnung des Grundes ist nicht unserem Verfasser eigentümlich; עַל־כֵּן ist im Hebräischen überhaupt häufig; 10, 2; 13, 14 findet sich עַל־מָה wie Nm 22, 32; Jr 9, 11; Est 4, 5. — Jb 17, 8 עַל ebenfalls mit einem Pronomen (עַל־זֹאת) und abhängig von dem Verbum שָׁמֵם, wie Is 52, 14; Jr 2, 12 (auch עַל־זֹאת). — Jb 32, 3 עַל אֲשֶׁר, Konj. wie Dt 29, 24; 2 Sm 3, 30. — Jb 32, 2 עַל sq. inf., wie im Hebräischen oft anstatt eines Kausalsatzes. — 34, 36 עַל c. subst. wie 31, 9, aber auch Gn 26, 7 9 z. B. (Dillmann).

[2] Vgl. Budde a. a. O. 113 (dazu 40, 15). — עִם = „in jemandes Sinne“ ist auch in andern Büchern häufig, aber nur sq. לֵב, לֵבָב; dagegen מֵעִם (welches allein bei Eliu sich findet) mit folgender Personsbezeichnung vgl. z. B. Gn 41, 32; 2 Sm 3, 28; 1 Sm 20, 7 33.

[3] Budde a. a. O. 114. [4] Ebd. 115.

(nur hier mit dem Verbum finitum); 42, 3 (fast wörtliche Wiederholung von 38, 2)[1].

2. Den Eliu-Reden sind mit dem übrigen Buche gemeinsam die poetischen (verlängerten) Partikelformen בְּמוֹ, מִנִּי und עֲלֵי.

Smend urgiert allerdings das Fehlen des im übrigen Buche und sonst so häufigen בְּמוֹ, sowie der selteneren bzw. nur im Buche Job vorkommenden Formen עֲדֵי, אֲלֵי und לְמוֹ bei Eliu. Man kann beobachten, daß die verlängerten Formen nur unmittelbar vor der pausa angewendet werden oder vor einem Worte, auf welches ein besonderer Nachdruck gelegt werden soll, z. B. 31, 37 בְּמוֹ נָגִיד. Nun findet sich בְּ bei Eliu überhaupt nicht oft: 32, 19 (zweimal); 34, 7 (zweimal) 11; 37, 18; vor der pausa nur 34, 7, vor dem n. pr. אִיּוֹב und vor יָיִן (בְּמוֹ aus phonetischen Gründen vermieden, zwei מ?); aber auch im übrigen Buche vor der pausa öfters בְּ, z. B. 12, 25; 16, 14; 18, 3; 19, 11; 24, 14; 27, 7. — עַד bei Eliu nur einmal vor der pausa (34, 36); während aber 20, 5 die nachdrückliche Hervorhebung עֲדֵי־רֶגַע gut wirkt, werden wir bei עַד־נֶצַח 34, 36 einen größeren Nachdruck gern entbehren. — לְמוֹ ist vielleicht auch 33, 22 zu lesen, und schließlich sind לְמוֹ und אֲלֵי so selten, daß ihr Vorkommen im Eliu-Abschnitte nicht von vornherein erwartet werden kann.

---

[1] מִבַּלְעֲדֵי im übrigen Buch siebenmal: 4, 11 (oder אֵין hier kausativ?) 20; 6, 6; 18, 15 (aber hier in anderem Sinn); 24, 7 8; 31, 19; somit in derselben Bedeutung wie בִּלְעֲדֵי sechs- bzw. fünfmal; einmal מֵאֵצֶל (7, 6). לְבַדִּי übrigens auch 41, 25 nicht ganz in derselben Bedeutung wie 38, 41. Da מִבַּלְעֲדֵי nach 24, 8 nur einmal sich findet (Budde), kann dessen Fehlen bei Eliu nicht auffallen, und da בִּבְלִי stets vor דַּעַת steht (König § 402 o), wird man in בִּבְלִי־דַעַת 35, 16; 36, 12 keine Schwierigkeit finden, auch wenn man מִבַּלְעֲדֵי nicht als kaum merkliche Nuance jenes מִבְּלִי gelten läßt (Smend gegen Budde). Budde macht aufmerksam, wie die verschiedenen Bedeutungen von מִן in gleicher Weise bei Eliu wie im übrigen Buche verwendet werden; aber מִן zum Ausdrucke des Entferntseins, der Privation, מִן kausativ = „wegen" sind nicht Eigentümlichkeiten eines Schriftstellers; מִן = „nach Maßgabe, secundum"? Die Stellen 4, 17; 35, 2 (32, 2) endlich sind einander zu ähnlich, als daß sich zu Gunsten desselben Sprachgebrauches viel damit beweisen ließe.

Erwägt man, daß mehrere große Abschnitte mit geringerem Anteil sich finden lassen (Budde), so wird man hier eine Übereinstimmung anerkennen.

D. Lieblingswörter.

Sowohl im Eliu-Abschnitt als im übrigen Buche lassen sich folgende, im Alten Testamente sonst gar nicht oder nur selten vorkommende Ausdrücke nachweisen: אַבֵּד 15, 5; 33, 33; 35, 11 (Qal Spr 22, 25). גָּרַע 3, 11; 10, 18; 13, 19; 14, 10; 27, 5; 29, 18; 34, 15; 36, 12 (sonst nur Gn 6, 17; 7, 21; 25, 8 17; 35, 29; 49, 33; Nm 20, 3 29; 17, 27 28; Jos 22, 20; Zach 13, 8; Ps 88, 16; 104, 29; Klgl 1, 19). הִדַּבְּא 5, 4; 34, 25[1]. הִתְנַבֵּר 15, 25; 36, 9 (sonst nur Is 42, 13). זַךְ „rein" im moralischen Sinne 8, 6; 11, 4; 16, 17; 33, 9 (sonst nur Spr 16, 2; 20, 11; 21, 8). חִוָּה 15, 17; 32, 6 10 17; 36, 2 (sonst nur Ps 19, 3); sodann 13, 17 וְאַחְוָתִי, wofür vielleicht וְאַחֲוָתִי (Kautzsch, Aramaismen) oder וַאֲחַוֶּה (Dillmann nach der LXX) zu lesen ist. יָשִׁישׁ 12, 12; 15, 10; 29, 8; 32, 6 (2 Chr 36, 17 יְשִׁישׁ). הָלַךְ עִם = „mit jemand umgehen", 34, 8; 31, 5 (wie Spr 13, 20 [sq. אֶת]; Ps 1, 1 בַּעֲצַת רְשָׁעִים). חֵקֶר 5, 9; 8, 8; 9, 10; 11, 7; 34, 24; 36, 26; 38, 16 (sonst nur Richt 5, 16; Is 40, 28; Ps 145, 3; Spr 25, 3 [27?])[2]. חָתַם in

[1] Budde hebt hervor: a) daß הִדַּבְּא an beiden Stellen auf ein Gericht sich beziehe; indes 5, 4 ist der Sinn: sie werden im Gerichte zertreten, können vor Gericht ihr Recht nicht finden; ebenso Spr 22, 22; Is 3, 15 (die Worte sind gerichtet an זְקֵנָיו עַמּוֹ וְשָׂרָיו). Ps 94, 5 (vgl. Keßler in St.-Z. zu diesem Psalm). Jb 34, 25 ist von der Ausführung des göttlichen Gerichtes die Rede; während aber הָפַךְ von dem richtenden Gott ausgesagt wird, muß bei יְדֻכָּא (der Folge des דָּכָא) nicht mehr an ein (menschliches) Gericht gedacht werden; b) daß sonst das Pass. durch das Pual ausgedrückt wird (22, 9; Jr 44, 10; Is 19, 10; 53, 5). König bemerkt § 101e: „Der passivische Gebrauch des Hithp., der sich im Alten Testament überhaupt nur seltener findet, hat später zugenommen. Bei יִדְכְּאוּ Hiob 5, 4; 34, 25 könnte auch Ni. beabsichtigt sein." Ich fasse mit Dillmann das Hithp. 5, 4, aber auch 34, 25 (früher mächtig, בַּכַּבִּירִים, müssen sie sich jetzt niedertreten lassen) in toleriativem Sinne.

[2] Spr 25, 27 ist eine inhaltlich schwierige Stelle; liest man mit Keßler (St.-Z. z. d. St.) nach der LXX: וְחֹקֵר דִּבְרֵי כָבוֹד, so verschwindet das חֵקֶר.

übertragenem Sinne 9, 7; 24, 16 (Pi.); 37, 7; etwas anders 33, 16 (sonst nur Dn 9, 24; Lv 15, 3; Ez 28, 12). מַבִּיר 8, 2; 15, 10; 31, 25; 34, 17 24; 36, 5 (sonst nur dreimal bei Is). מְלָּה bei Eliu vierzehnmal, im übrigen Buche zwanzigmal (sonst im Alten Testament nur viermal). מְמַלֵּל 8, 2; 33, 3 (sonst im Alten Testament nur zweimal). נָכַר (Pi.) = „erkennen, anerkennen", 21, 29; 34, 19[1]. נְהָה (kontrahierte Form nach Art des Aramäischen, vgl. Dn 4, 34. Kautzsch, Grammatik des Bibelaramäischen § 11, 3 b) 22, 29;

[1] Dillmann bemerkt zu 21, 29: „Da die Bedeutung ‚erkennen, anerkennen' am Hiph. haftet, Pi. dagegen sonst für ‚verkennen, ableugnen, verwerfen' gebräuchlich ist, so wird letzteres auch hier vorzuziehen sein. Also . . . (Del.): und ihre Zeichen werdet ihr doch nicht verkennen? oder verleugnen? Gerade die Wiederholung des לֹא (s. dagegen 7, 1; 8, 10; 10, 10; 12, 11; 13, 11; 22, 5 usw.) und die Änderung des Temp. zeigt, daß von Gl. 1 abgesprungen wird." 34, 19 dagegen erklärt Dillmann נָכַר (Pi.) = „anerkennen, berücksichtigen". Indes a) die Tempusänderung ist 21, 29 notwendig, weil שְׂאֵלֶתָם eine abgeschlossene Handlung, תְּנַכֵּרְנָה die andauernde Folge derselben ausdrückt; b) die Negation wird 34, 19 vor נָכַר ebenfalls wiederholt; c) bedeutet נכר Pi. nirgends (auch nicht 21, 29) „erkennen, anerkennen", so müßte man um so mehr auch 34, 19 eine ähnliche gezwungene Konstruktion annehmen: „Und verkennt (verleugnet, verwirft) er nicht den Reichen vor dem Geringen?" Ist es aber wahr, daß נָכַר Pi. im Hebräischen „verkennen" oder dgl. bedeuten müsse? נכר (Qal) ist ungebräuchlich; das sehr häufige Hiph. überall = „ansehen, berücksichtigen, erkennen" usw.; Niph. Klgl 4, 8 = „erkannt werden", dagegen Spr 26, 24 = „sich verstellen"; Hithp. 1 Kg 14, 5 6; Gn 42, 7 = „sich verstellen"; Spr 20, 11 = „sich zu erkennen geben"; Pi. ist selten: es findet sich nur 1 Sm 23, 7 = „verwerfen" (doch verdient hier jedenfalls die Lesart der LXX ἐπέτραχεν = מכר den Vorzug, vgl. St.-Z z. d. St.; Gesenius' Lex., woselbst noch andere Textverbesserungsvorschläge); Jr 19, 4 („fremdländisch machen, entstellen") = „entweihen", Dt 32, 27 „verkennen"; sodann Jb 21, 29; 34, 19. Beachtet man den Wechsel der Bedeutung in den Formen Niph. und Hithp., so wird man schwerlich auf Grund zweier (höchstens dreier) Stellen „verkennen" oder dgl. als feststehende Bedeutung des Pi. ansehen dürfen; vielmehr empfiehlt es sich, da man sonst eine gezwungene Konstruktion annehmen müßte, und da הֲלֹא regelmäßig die verneinte Doppelfrage einführt (Budde), Jb 21, 29; 34, 19 das Pi. = „erkennen, anerkennen" zu verstehen; mit Rücksicht auf den sonst ausnahmslosen Gebrauch des Hiph. in diesem Sinne eine wichtige Übereinstimmung!

33, 17[1]. אֱנוֹשׁ viermal bei Eliu: 32, 8; 33, 12 26; 36, 25; im übrigen Buche vierzehnmal[2]; sonst im Alten Testament (mit Aus-

---

[1] Zu 22, 29 sind Is 13, 11; 25, 11; Ps 18, 28 (Budde) nicht analog, weil an letzteren Stellen gesagt wird, daß Gott die גֵּ beugt; allerdings Subjekt zu תְּשַׁפִּילֶה 22, 29 wäre auch nach Buddes Auffassung nicht גֵּ (Dillmann), sondern es wäre unbestimmt („man"); anderseits sind die von Dillmann für seine Übersetzung angezogenen Stellen ebenfalls keine vollkommenen Analogien; man wird leichter von Wegen sagen können, daß sie ansteigen (עָלָה Richt 20, 31) oder sich senken (יָרַד Spr 7, 27), als daß sie „niedrig machen" = „abwärts führen", הִשְׁפִּיל; Ps 113, 6 ist beigefügt לִרְאוֹת, Jr 13, 18 שְׁבוּ. Auch der Zusammenhang spricht nicht für Dillmanns Übersetzung; zu תְּשַׁפִּילֶה müßte aus V. 28 als Subjekt ergänzt werden דַּרְכֵּךְ „deine Wege" (über denen Licht strahlt?). Endlich behält Budde den gewöhnlichen Sinn von גֵּוָה (33, 17; Jr 13, 17) bei.

[2] Würde אֱנוֹשׁ, wie Buxtorf in seiner Konkordanz, Keßler in St.-Z. zu Ps 8, 5 meinen, den Menschen als gebrechlich, hinfällig bezeichnen, so ließe sich der oftmalige Gebrauch dieses Ausdrucks im Buche Job daraus erklären, daß in demselben von der menschlichen Hinfälligkeit oft die Rede ist; ein Lieblingswort des Verfassers müßte אֱ da nicht sein. Gesenius (Lex.) bestreitet den Zusammenhang von אֱ mit der Wurzel אנשׁ = „schwach sein". אֱנוֹשׁ findet sich an folgenden Stellen des Buches Job, wo zugleich von der menschlichen Armseligkeit die Rede ist: 7, 1 17; 25, 6; ferner 9, 2; 10, 4 5; 13, 9; 15, 14; 25, 4; 33, 12; 36, 25, vielleicht auch 28, 13 bezeichnet אֱ den Menschen (als verschwindend klein) im Gegensatz zu Gott. In andern Büchern ist אֱ = der hinfällige Mensch: Ps 8, 5; 73, 5; 103, 15; 90, 3; Is 51, 7 12; — der Mensch im Gegensatz zu Gott: Ps 9, 21; 10, 18. Aber es fehlt auch nicht an Stellen, wo keine dieser beiden Bedeutungen paßt, so im Buche Jb 32, 8; 33, 26; 5, 17; 28, 4; auch 14, 19, wenigstens dürfte hier das Gegenteil schwer zu beweisen sein; in andern Büchern: Ps 66, 12; 56, 2 (Keßler in St.-Z. z. d. St.: אֱנוֹשׁ, wirksamer Gegensatz zu אֱלֹהִים; diesen Gegensatz finde ich aber hier ganz unpassend; eher verdiente Beachtung die Bemerkung Thalhofers [Erklärung der Psalmen, Regensburg 1889] z. d. St.: „אֱנוֹשׁ ist emphatisch: Menschen wagen mich anzugreifen, den von Gott Gesalbten"; aber dieser Gegensatz müßte ausgedrückt sein!); — Is 13, 7 12; 24, 6; 33, 8; 56, 2 (also bei Isaias fünf Stellen gegen zwei); auch Is 8, 1: ein Mensch, wie sie gewöhnlich sind („mit allgemein lesbarer Schrift"), ist nicht dasselbe wie der gebrechliche, hinfällige Mensch. Ebensowenig liegt letzterer Sinn vor Jr 20, 10. — Also nur in zwei Büchern, nämlich Job und Psalmen, kommt אֱנוֹשׁ öfter vor, wo vom hinfälligen Menschen, vom Menschen im Gegensatz zu Gott die Rede ist. אָדָם findet sich an solchen Stellen viel seltener, z. B. Jb 5, 7; 14, 1.

Wenn der Begriff der Hinfälligkeit in אֱנוֹשׁ liegen würde, so könnte er meines Erachtens nirgends fehlen. Somit wird in den Büchern Job

nahme von Isaias und den Psalmen) nur dreimal. כָּבַן (Qal, nicht Part.) 15, 3; 22, 2 (zweimal); 34, 9; 35, 3. עָתַק fünfmal im Buche, darunter 32, 15[1] (sonst viermal im Alten Testament). עֲלִילִים 20, 11[2]; 33, 25 (sonst nur Is 54, 4; Ps 89, 46). עֵת 8, 3 (zweimal); 19, 6; 34, 12 (sonst in diesem Sinne Klgl 3, 36; ähnlich Am 8, 5). שׁוּר „sehen" 7, 8; 17, 15; 20, 9; 24, 15; 33, 14; 34, 29; 35, 5 13 14 (sonst in dieser Bedeutung nur Nm 23, 9;

---

und Psalmen entweder אדם einfach als poetisches Wort für אָדָם angewendet, und der Begriff der Hinfälligkeit ergibt sich lediglich aus dem Zusammenhang, — oder, was ich vorziehen möchte, die Verfasser der Bücher Job (einschließlich der Eliu-Reden) und Psalmen gebrauchen tatsächlich אֱנוֹשׁ öfters in dem fraglichen Sinne (vielleicht mit Anspielung auf die Wurzel אנשׁ); doch auf eine solche Übereinstimmung würde ich nicht allzuviel Gewicht legen.

[1] Da Hiph. in intransitiver Bedeutung nirgends zu erweisen ist (Gn 12, 8; 26, 22, worauf Dillmann sich beruft, ist zu ergänzen „das Zelt", vgl. Hummelauer, Comment. in Genesim im Curs. scr. s., Parisiis 1895, z. d. St.), ist auch Jb 32, 15 transitiv wie 9, 5.

[2] Knabenbauer versteht hier unter עֲ „heimliche Sünden" aus folgenden Gründen: a) nachdem in V. 10 angegeben sei, was nach dem Untergange des Gottlosen mit seinen Kindern und (nach seinem Untergange?) seinen Schätzen geschehen werde, erwarte man nicht wieder eine Aussage über das Schicksal des Gottlosen selbst; aber enthält nicht schon V. 10[b] den Rückschritt zu der dem Sturze vorhergehenden Zeit? b) Die Erwähnung der Kinder (V. 10) widerspreche dem Tode in der Jugend; indes wird sich schwerlich genau angeben lassen, bis zu welchem Lebensalter עֲ reicht, ob somit nicht ein in עֲ Sterbender (kleine) Kinder hinterlassen kann. Sodann ist es möglich, daß Sophar hier das Schicksal des Gottlosen im allgemeinen schildert, ohne daß alles einem und demselben Gottlosen widerfahren müßte; vgl. z. B. V. 19[b] mit V. 21[a]. c) Bei der Auffassung עֲ = „Jugendkraft" gehe der Zusammenhang verloren; aber was läßt sich gegen folgenden Gedankengang einwenden: „Alle Güter sind dem Gottlosen versagt: seine Söhne erwartet Elend, sein Vermögen bleibt ihm nicht, der Tod droht ihm in der Jugend, die Freude, welche ihm die Sünde bereitet, gleicht der Freude an einem süßen Gifte"? Gegen die Übersetzung עֲ = „heimliche Sünden" macht Dillmann geltend, a) „daß die Sünden als im Gebein steckend eine seltsame Vorstellung wären"; doch die Erklärung Knabenbauers = „scelera intimam hominis naturam pervadunt" wäre wohl annehmbar (vgl. 4, 14); b) daß עֲ für sich nirgends „heimliche Sünden" bedeutet; Ps 19, 13 (Knabenbauer) bezieht sich שְׁגִיאוֹת auf נִסְתָּרוֹת, Ps 90, 8 עֲלֻמֵנוּ auf עֲוֹנֹתֵינוּ; dagegen Jb 20, 11 steht עֲלוּמִים ohne solche Beziehung. Dieser Beweis ist entscheidend.

24, 17 und [unsicher] Os 14, 9; Hl 4, 8)[1]. שִׁוַּע achtmal im Buche, darunter zweimal bei Eliu (sonst dreizehnmal). אוֹר

---

[1] Hl 4, 8 bedeutet 'שׁ vielleicht „einherziehen" (vgl. Oettli in St.-Z. z. d. St.) wie Is 57, 9, möglicherweise auch Ez 27, 25; sonst findet sich 'שׁ nur noch Jr 5, 26 = „lauern" (dieser Sinn läßt sich aus der Bedeutung „sich umsehen" leicht ableiten) und in derselben Bedeutung Os 13, 7; doch würde ich an letzterer Stelle die Lesart אַשּׁוּר vorziehen, für welche die alten Übersetzungen sprechen, weil die Stelle so poetischer wird (vgl. Schegg, Die kleinen Propheten, Regensburg 1862, z. d. St.). — Dagegen vermag ich in einer Zahl der von Budde angeführten Lieblingswörter des Dichters (inkl. der Eliu-Reden) keine solchen zu erkennen; so in הוֹפִיעַ; für „Glänzen" finden sich im Buche Job (ohne Eliu-Abschnitt) folgende Ausdrücke: הוֹפִיעַ dreimal (sonst im Alten Testament viermal), הָלַל = „glänzen" Hiph. viermal (oder Hiph. dreimal, Qal einmal; sonst im Alten Testament einmal); נָגַהּ (Qal und Hiph.) zweimal (sonst im Alten Testament viermal); außerdem הֵאִיר (41, 24) und זָרַח (9, 7) je einmal (beides auch sonst im Alten Testament); bei Eliu nur einmal הוֹפִיעַ; wäre 37, 15 irgend ein anderes Synonymum gewählt, so ließe sich dieses mit demselben Rechte als Lieblingsausdruck bezeichnen.

אָמַר soll 9, 7; 36, 10 in prägnantem Sinne „heißen, gebieten", wie im Arabischen gebraucht sein. Ich unterscheide: a) 'א mit folgender direkter Rede, in welcher ein Befehl ausgedrückt wird, z. B. Gn 1, 3: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר; in diesem Falle liegt der Begriff des „Befehlens" offenbar nicht in אָמַר; b) dasselbe gilt meines Erachtens auch, wenn der Befehl in indirekter Rede folgt, so Jb 36, 10 (oder mehr ein Ermahnen); so in den späteren Büchern oft 'א sq. לְ c. inf., z. B. 1 Chr 21, 18; 2 Chr 35, 21; Est 1, 10 f usw.; auf gleiche Weise wird ein Versprechen eingeführt, z. B. 2 Chr 2, 14; Est 4, 7. c) Der Befehl selbst wird weggelassen, wo er aus dem Zusammenhang sich leicht ergibt, so Jb 9, 7; Ps 33, 9; 105, 31 34; Gn 31, 16; 43, 17; Nm 23, 30; Jos 11, 9; 2 Sm 16, 11 usw.; auch in diesem Falle hat 'א nach meiner Ansicht seine gewöhnliche Bedeutung.

הוֹעִיל ist weder 15, 3 transitiv noch intransitiv im Buche Job allein; vgl. Is 47, 12; 48, 17 (Smend).

מָאַס absolut gebraucht auch Ez 21, 18; Ps 89, 39.

Betreffs עָרַךְ bemerkt Smend mit Recht, daß das Objekt מִשְׁפָּט nicht „idealer" ist als das landläufige מִלְחָמָה, ferner zu ע' מִלִּין vgl. Ps 5, 4; 50, 21.

עֹשֶׂה mit Suff. = „Gott als Schöpfer" bei Eliu zweimal (32, 22; 35, 10), im übrigen Buche dreimal (4, 17; 31, 15; 40, 19); bei Is fünfmal von Gott als Schöpfer der Menschen (17, 7; 27, 11; 44, 2; 51, 13; 54, 5, außerdem 45, 18 עֹשָׂהּ = ihr, nämlich der Erde Schöpfer), in zwei Psalmen je einmal (Ps 149, 2; 95, 6), in den Spr zweimal (14, 31; 17, 5), somit nicht Eigentümlichkeit des Buches Job. Hengstenberg bemerkt, 31, 15; 32, 22; 35, 10 (dazu 36, 3) seien die einzigen Stellen im Alten Testament, wo ein

zur Bezeichnung der Sonne 31, 26; 37, 21 (vgl. Hab 3, 4; auch Is 18, 4 kommt א dieser Bedeutung nahe); א׳ für „Leben“

---

einzelner Gott „mein Schöpfer“ nenne; aber aus 31, 15, wo עֹשֵׂנִי durch den Zusammenhang erfordert war, läßt sich nicht schließen, daß dieser Ausdruck an und für sich dem Verfasser geläufig war. — Zu der von Eliu einmal gebrauchten Form עֹשָׂי (35, 10; vgl. עֹשַׂיִךְ Is 54, 5; עֹשָׂיו Ps 149, 2; עֹשֶׂיהָ Is 22, 11; ob diese Formen Singulare mit der eigentümlichen Suffixgestalt der Nomina ל״ה oder Plurale, sc. maiest., darstellen, wird sich schwer entscheiden lassen) findet sich keine Analogie im Buche, ebenso zu עֹשׂוֹ 40, 19 (vgl. עֹשָׂהּ Is 45, 18; Jr 33, 2); bei der Vorliebe des Verfassers für Abwechslung mit grammatischen Formen kann dies nicht auffallen.

Auch der Ausdruck נְשָׁמָה Gottes ist nicht dem Buche Job eigentümlich; zu 4, 9 vgl. Is 30, 33; Ps 18, 16; 2 Sm 22, 16; Ex 15, 10 (רוּחַ); an Jb 27, 3; 33, 4 grenzt nahe Is 42, 5, und aus Gn 2, 7 ergibt sich eine solche Ausdrucksweise von selbst; vgl. auch Gn 6, 3 (רוּחִי); endlich zu Jb 32, 8 vgl. Spr 20, 27.

Analogien zur Redensart אַנְשֵׁי לֵבָב aus dem Buche Job hat Budde fleißig gesammelt, doch bieten solche auch andere Bücher; vgl. z. B. Ps 26, 9; Spr 29, 10 אַנְשֵׁי דָמִים; Ps 55, 24 אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה; 76, 6; 119, 24 (c. suff.); Spr 28, 5; 29, 8; Is 28, 14 usw. Auch לֵב, לֵבָב = „Verstand“ ist im Hebräischen nicht selten, vgl. z. B. Ps 90, 12; 4, 5; Is 32, 4; Gn 31, 20 26; Jos 14, 7; 23, 14; Is 6, 10 (וּלְבָבוֹ יָבִין); 1 Kg 3, 12; zu Jb 37, 24 (חַכְמֵי־לֵב) und 9, 4 (חֲכַם לֵבָב) vgl. Ex 28, 3; 31, 6; 35, 10 25; 36, 1 2; 35, 35.

Desgleichen sind ע׳ אֶל־, ע׳ בְּ, עֵינַיִם עַל im Hebräischen überhaupt gebräuchliche Redensarten; vgl. z. B. Jr 16, 17; 5, 3 (sq. dat.); 22, 17; 2 Chr 20, 12; 2 Sm 22, 28; Ruth 2, 9; Ps 25, 15; 101, 6; 141, 8; 123, 2; Nm 11, 6. — Dasselbe gilt von הָלַךְ בְּמ׳, בּוֹא בְמִשְׁפָּט; vgl. Ps 143, 2; Is 3, 14; (Hiph.): Prd 11, 9; 12, 14; die verhältnismäßig häufige Anwendung dieses Ausdruckes ist im Gegenstande des Buches Job begründet.

חֵךְ ist gleichfalls nicht dem Buche Job eigentümlich; es findet sich a) als Werkzeug des Geschmacks: Hl 2, 3; Ps 119, 103; Spr 24, 13; Jb 6, 30; 12, 11; 20, 13; 34, 3 (Anspielung auf 12, 11); b) als Werkzeug des Redens: Spr 8, 7 und Jb 31, 30 (ח׳ Subjekt des Redens); Jb 33, 2; 29, 10; Spr 5, 3; Hl 5, 16 (vgl. St.-Z. z. d. St.); Ez 3, 26; c) ח׳ weder Werkzeug des Geschmacks noch des Redens: Ps 137, 6; Klgl 4, 4; Os 8, 1; Hl 7, 10.

רֹגֶז („Erregung“, sowohl „innere“ als „nach außen sich kundgebende“) findet sich öfters im Buche Job (inkl. Eliu) nicht wegen Vorliebe des Verfassers für dieses Wort, sondern weil für diesen Begriff kein anderer Ausdruck zu Gebote stand; übrigens wenn auch רֹגֶז sonst nur einmal bei Is und einmal bei Hab vorkommt, ist doch das Verbum רָגַז in der entsprechenden Bedeutung ganz gewöhnlich.

3, 16 20; 33, 28 (wie Ps 49, 20). שְׁגָגָה oder שְׁגָגָה 8. 7 11; 12, 23; 36, 24 (sonst nur zweimal im Alten Testament); צלמות

Ebenso wird 33, 7 die Wahl des Wortes בַּעַת, abgesehen davon, daß Eliu hier auf die Worte Jobs 13, 21; 9, 34 anspielt, durch den Sinn erfordert; die hebräischen Verba für „schrecken" weisen nämlich feine Unterschiede in der Bedeutung auf:

a) חָחֲרִיד (11, 19) = jemand, der ohne Furcht ruht (רָבַץ Jb 11, 19; Is 17, 2; Soph 3, 13 [verbunden mit רָעָה], שָׁכַב Lv 26, 6, שָׁקַט וְשָׁאֲנַן Jr 30, 10; 46, 27, וְאֵין מַחֲרִיד Ez 34, 28; 39, 26; ähnlich Mich 4, 4), schrecken, so daß er aufspringt, oder allgemein: jemand schrecken, insofern sich dies durch äußere Verwirrung zeigt (so auch Richt 8, 12; 2 Sm 17, 2); dem entspricht auch das Qal Jb 37, 1.

b) חָתַת eigentlich brechen, Qal nur intransitiv, Hiph. und einmal im Buche Job Pi. = schrecken, und zwar so, daß Mut und Kraft zum Handeln jemand benommen werden, oder, wo an ein Handeln nicht zu denken ist, wie Jr 30, 10, schrecken, daß jemand die Hoffnung vergeht; so z. B. Is 31, 9 (שָׂרָיו), Abd 1, 9 (גִּבּוֹרֶיךָ, von denen man hätte erwarten sollen, daß sie kämpfen würden); Jr 50, 36; Is 31, 4 usw.; daher wird oft verbunden אַל־תִּירָא וְאַל־תֵּחַת oder ähnliches, z. B. Dt 1, 21; 31, 8; Jos 8, 1; 1 Chr 22, 13; 28, 20; Ez 2, 6; 3, 9 (Plur.); Jos 10, 25; 2 Chr 20, 15 17; 32, 7; אַל־תֵּעָרֵץ וְאַל־תֵּחַת Jos 1, 9; der Gegensatz ist חָזַק וֶאֱמָץ Jos 1, 9; 1 Chr 22, 13; 28, 20 (hier ist noch beigefügt וַעֲשֵׂה); Plur.: Jos 10, 25; 2 Chr 32, 7; ferner wird חת verbunden mit בוש, z. B. 2 Kg 19, 26; Is 37, 27 (vgl. auch den folgenden Vergleich); 20, 5; Jr 17, 18 (im Parallelismus); mit הוביש Jr 48, 1; 8, 9. Diese Bedeutung hat חת auch bei Jb 39, 22; 31, 34; 32, 15 (obwohl a. d. St. weniger vom Schrecken); mit Jr 30, 10 zu vergleichen ist Jb 7, 14 (V. 13: wenn ich denke, mein Bett soll mich trösten . . ., also wenn ich etwas erhoffe), so schreckst du mich (daß meine Hoffnung schwindet).

c) עָרַץ Pi. = „Furcht einjagen".

d) בָּהַל Niph. = „erschrecken", Pi. = „jemand schrecken", und zwar so, daß er (innerlich) in Verwirrung gerät (so auch Dillmann zu 4, 5): 4, 5; 21, 6; 23, 15 16; 22, 10; Is 21, 3; 13, 8 usw.

e) עָרַץ überall vom Schrecken, den ein Mächtiger (oft Gott) einjagt, z. B. Is 2, 19 21 (8, 13 gemildert); mit חָתַת verbunden Jos 1, 9 (zugleich mit dem Gegensatze); Jb 31, 34; mit אַל־תִּירָא Dt 1, 29; 31, 6 (zugleich mit dem Gegensatze); vgl. auch das Adj. עָרִיץ. In der angegebenen Bedeutung findet sich עָרַץ auch Jb 13, 25 und 31, 34 (hier intransitiv und c. acc. rei).

f) רָגַז „erbeben, erzittern", Hiph. kausativ, drückt aus den Schrecken wegen einer drohenden großen Gefahr (Dt 28, 66 f; Is 33, 14; Jr 36, 16 24; Spr 3, 24 usw.), so auch Jb 23, 15 (Hiph. Jb 4, 14 ein Durchschauern der Gebeine, worin sich der innere Schrecken zeigt).

g) בָּעַת = „beängstigen", so Jb 7, 14 (von quälenden Träumen); 15, 24 (böses Gewissen); 18, 11; 1 Sm 16, 14 (Beängstigungen, welche der böse Geist dem verworfenen Saul bereitet); Jb 9, 34; 13, 21; 33, 7 (hier

wegen seines verhältnismäßig häufigen Vorkommens im Buche Job (zehnmal, darunter 34, 22, sonst im Alten Testament zwölfmal); תְּשֻׁאוֹת 39, 7; 36, 29 (und Is 22, 2). תְּשֻׁבוֹת = „Erwiderungen“ 21, 34; 34, 36. סַד 13, 27; 33, 11. חֹמֶר als Materie, aus der der Mensch gebildet ist, 4, 19; 33, 6 (dagegen 10, 9 nur ein Vergleich, man beachte das כְּ). שׂוּם ohne לֵב = „aufmerken“ 4, 20; 23, 6; 24, 12; 34, 23 (34, 13 schwerlich; vgl. Dillmann z. d. St.); sonst selten.

Wenn einzelnes, wie לֹא חֵקֶר 36, 26, vgl. 5, 9; 9, 10; סָכַן 35, 3, vgl. 22, 2; סַד, עֵת, sich als Entlehnung erklären ließe, so kann doch auch derselbe Autor einen ihm eigentümlichen Ausdruck wiederholt gebrauchen oder auf Stellen seines eigenen Werkes anspielen; im allgemeinen ist, wie man sich leicht überzeugen kann, die Ähnlichkeit nicht so groß. Übrigens ist es möglich, daß ein Interpolator durch Studium eines Buches und geflissentliche Nachahmung Lieblingsausdrücke des Verfassers sich aneignet, während anderseits dieser selbst

---

nicht = בִּעֵת; Job erklärt, den Rechtsstreit mit Gott nicht fürchten zu wollen, wenn nur das ängstigende Gefühl von ihm genommen werde; vgl. 9, 35; 13, 20 22); 13, 11 (passend verkündet Job, der beim Gedanken an den Rechtsstreit mit Gott diese Beängstigung selbst empfunden, dieselbe den drei Freunden voraus); so wohl auch 3, 5 (יוֹם personifiziert; oder בִּ׳ hier = „beängstigend, unheimlich machen“?); in gleichem Sinne läßt sich בִּ׳ ganz gut auffassen 2 Sm 22, 5; Ps 18, 5; Is 21, 4; Niph. 1 Chr 21, 30; Est 7, 6; Dn 8, 17.

Die Redensarten אָמַרְתָּ בְאָזְנָי 33, 8 und קוֹל . . . בְּאָזְנָיו 15, 21 wären verschieden, wenn 15, 21 zu ergänzen wäre יִשְׁמַע; anders allerdings, wenn יִהְיֶה oder dgl. zu ergänzen ist, doch vgl. z. B. סַפֵּר בְּאָ׳ Ex 10, 2; דַּבֶּר בְּאָ׳ Ex 11, 2; Dt 31, 30; 32, 44; 2 Kg 18, 26; Spr 23, 9; Is 36, 11; Jos 20, 4; Richt 9, 2 3; Nm 14, 28; 1 Sm 8, 21; 11, 4; 18, 23; 2 Sm 3, 19 (zweimal); Qal: Jr 28, 7 (Part.); Dt 5, 1; קְרָא בְּאָ׳ Ex 24, 7; Richt 7, 3; Ez 9, 1; Neh 13, 1 (Niph.); Jr 2, 2; 29, 29; 36, 6 10 14 15 21; Ez 8, 18; הִגִּיד בְּאָ׳ Jr 36, 20; אָמַר בְּאָ׳ Richt 17, 2; Ez 9, 5; Is 49, 20; צִוָּה בְּאָ׳ 2 Sm 18, 12; בְּאָ׳ יהוה Is 5, 9. Bessere Analogien zu הוֹדִיעַ חָכְמָה oder dgl. 32, 7; 38, 4 als הִגִּיד מִלִּין 26, 4 (Budde) sind z. B. Is 29, 24; Spr 4, 1; 2 Chr 2, 12; (aramäisch:) Dn 2, 21. — Die Verbindung von עֵצָה und תּוּשִׁיָּה erklärt sich aus der inneren Zusammengehörigkeit der Begriffe; Ausdrücke wie קוֹל גְּאוֹנוֹ und רַעַם גְּבוּרֹתָיו (37, 4; 26, 14) dürfen als verschieden bezeichnet werden; die Ähnlichkeit zwischen לֹא בְיָד 34, 20 und לֹא־נֻפָּח 20, 26 beschränkt sich lediglich auf den Sinn.

nicht seinen ganzen Sprachschatz in einen wenn auch noch so großen Teil eines Werkes bannen muß; man wird hier nicht mit mathematischer Genauigkeit feststellen können, wie weit die Übereinstimmung bei einem und demselben Autor gehen müßte, doch scheinen die Berührungen im Sprachschatze zwischen den Eliu-Reden und dem übrigen Buche so zahlreich zu sein, daß die Abfassung durch denselben Dichter in dieser Hinsicht möglich ist.

2. Untersuchung der angeblichen Abweichungen.

A. Grammatische Formen, und zwar ungewöhnlichere Suffixformen.

Es ist auffallend, daß die im übrigen Buche so häufigen dichterischen Suffixformen bei Eliu nicht vorkommen[1].

1. Betreffs לָמוֹ, עֲלֵימוֹ ist zu beachten, daß nach GK. § 103, 2, A. 2 מוֹ auch für den Singular stehen kann, so כַּפֵּימוֹ 27, 23; עֲלֵימוֹ 20, 23 (Dillmann: vielleicht aus dem folgenden לחימוֹ durch Schreibfehler entstanden); 27, 23 (im zweiten Gliede עָלָיו); 22, 2. — Ob auch לָמוֹ (außer den von Budde angegebenen Stellen noch 15, 28) im Sinne des Singular im Buche Job sich findet, läßt sich nicht entscheiden; 6, 19 ist die einzige Stelle, wo es Singular sein kann.

Dies vorausgeschickt, ergibt sich folgendes Verhältnis zwischen den Eliu-Reden und dem übrigen Buche:

a) α) לָמוֹ (Suff. sing.) im übrigen Buche vielleicht einmal (sicher nachzuweisen nirgends), dagegen לוֹ ganz gewöhnlich.
לָמוֹ (Suff. sing.) bei Eliu nirgends.
β) לָמוֹ (Suff. plur.) im übrigen Buche zehnmal (oder neunmal?), bei Eliu nirgends;
לָהֶם im übrigen Buche viermal, bei Eliu einmal.

[1] Die im übrigen Buche nur je einmal gebrauchten Formen 24, 23; 25, 3; 27, 23; 39, 2 (Smend) können hier offenbar nicht in Betracht kommen.

b) α) עָלֵימוֹ (Suff. sing.) im übrigen Buche dreimal, bei Eliu nirgends;

עָלָיו bei Eliu fünfmal (34, 13 28; 36, 23 30 33), im übrigen Buche achtzehnmal (2, 11; 3, 4 5; 14, 22 zweimal; 18, 6 9; 20, 25; 26, 9; 27, 22 23[b] [vgl. im 1. Gl. ־מוֹ]; 28, 8; 38, 10; 39, 23; 40, 30 32; 41, 15; 42, 11).

β) עֲלֵימוֹ (Plur.) im übrigen Buche viermal, bei Eliu nirgends;

עֲלֵיהֶם im übrigen Buche zweimal (21, 26 9), bei Eliu einmal (37, 15).

Es läßt sich somit bezüglich der bei Eliu nur je einmal vorkommenden Formen לָהֶם und עֲלֵיהֶם, welche sich im übrigen Buche auch finden, ein Vergleich schwer anstellen; die bei Eliu fünfmal gebrauchte Form עָלָיו ist auch im übrigen Buche die gewöhnliche, עָלֵימוֹ für den Singular vereinzelt; will man gegen die Ursprünglichkeit der Eliu-Reden das Fehlen der Formen לָמוֹ, עָלֵימוֹ geltend machen, so hat dieser Beweisgrund in Anbetracht vorstehender Statistik mindestens keine große Bedeutung.

2. Mögen auch die Formen מִנִּי, מִנְּהוּ, מִנְהֶם (GK.) oder vielleicht bloß מִנִּי (מִנִּי, Smend) nicht Pausalformen, sondern poetische Formen sein, מִמֶּנִּי (im übrigen Buche z. B. 6, 13; 7, 16 19; 10, 20; 13, 13; 19, 13; 27, 5; 30, 1) findet sich bei Eliu ebensowenig wie מִנִּי; מִמֶּנּוּ und מֵהֶם bei Eliu nur je einmal an prosaischen Stellen (32, 4; 32, 15), gleichwie die entsprechenden poetischen bzw. Pausalformen im ganzen Buche nur je einmal.

Gerade das Fehlen der poetischen Suffixformen in den Eliu-Reden verleiht den Übereinstimmungen im Sprachgebrauch erhöhte Bedeutung; denn hätte der Verfasser des Eliu-Abschnittes die Sprache des übrigen Buches geflissentlich nachgeahmt, so hätte er gewiß die auffallenden Suffixformen desselben sich nicht entgehen lassen[1].

[1] Der verhältnismäßig häufige Gebrauch des Imperativs mit ה ָ parag. bei Eliu beweist nichts; denn wenn diese verlängerte Imperativform oft

B. Syntaktische Verschiedenheiten.

Smend bemerkt, 34, 8 werde das Verb. fin. durch den Inf. constr. c. ל (וְלָלֶכֶת) fortgesetzt (GK. § 114, 2, A. 5); dafür böten Stellen wie 31, 33 überhaupt keine Analogie; eben auf jenes וְ komme alles an. Ich meine, es wird sich an keiner der von Budde angeführten Stellen beweisen lassen, daß der Inf. constr. c. ל das Verb. fin. fortsetze[1]; 31, 33 läßt sich erklären nach GK. § 114, 2, A. 4 („indem"); 34, 8 kann man וְלָלֶכֶת ganz gut als dem לַחֲבָרָה (Inf., vgl. 31, 30, so Dillmann, Hontheim, oder Subst., vgl. König § 413 i) koordiniert auffassen. Bei der Erklärung Smends wäre vielleicht ein Zweifel erlaubt, ob jenes וְ („und zwar") wirklich so wesentlich ist.

Friedr. Delitzsch tadelt die in den Eliu-Reden herrschende Nachlässigkeit im Gebrauche der Suffixe in Bezug auf Genus und Numerus und die daraus hervorgehende Unklarheit, so im einzelnen: 33, 13, aber דְּבָרָיו kann leicht verderbt sein aus דְּבָרֵיךְ (ו und ך sind in der alten Schrift sehr ähnlich; Dillmann). — 35, 13 in יְשׁוּרֶנָּה ist das Suffix nicht auf שָׁוְא zu beziehen, sondern auf den ganzen Satz שָׁם יִצְעֲקוּ V. 12, wie 40, 2 יֶעֱנֶה auf den Satz הֲרֹב עִם־שַׁדַּי. — 37, 4 יַעְקְבֵם; V. 12 ff: עֹשִׂים, V. 15 עֲלֵיהֶם (auf welche Nomina die einzelnen Suffixe sich beziehen, erklärt gut Dillmann z. d. St.). Aber auch der Verfasser des übrigen Buches erlaubt sich in Bezug auf Genus und Numerus eine gewisse Freiheit, z. B. 1, 14 f 19; 6, 20; 8, 8; 17, 10 (wofern nicht etwa כֻּלָּם eine ständige Verbindung war), 39, 15 (Suff. 3. P. sg. f. auf den Plural בֵּיצִים bezüglich).

---

mit Emphase steht (GK. § 48, 5), so kann ein Dichter verschiedene Personen seines Werkes mit größerer oder geringerer Emphase sprechen lassen.

[1] 30, 6 ergänzt man am besten הָיָה; vgl. GK. § 114, 2, A. 2[b]. 31, 30 hängt nach meiner Ansicht לִשְׁאֹל ab entweder von נָתַתִּי als zweiter, asyndetisch angereihter Inf., oder von לַחֲטֹא (= „indem", GK. § 114, 2, A. 4); 28, 25 und 5, 11 (Partizipia gehen nicht nur voraus, sondern folgen auch nach) ziehe ich vor die Erklärung: „um zu . . ."

Dillmann findet den Beisatz לָרֹב, der bei צָעִיר und כַּבִּיר guten Grund habe, bei זָקֵן 32, 4 überflüssig. Daraus folgt aber noch nicht, daß er hier fehlen müßte; zu beachten ist, daß sowohl 32, 4 als 30, 1; 15, 10 der Komparativ steht: es kann im Geiste der hebräischen Sprache liegen oder Eigentümlichkeit des Verfassers sein, das מִן mit dem zugehörigen Nomen gern zwischen den Komparativ und לָרֹב einzuschließen.

Verschiedene Konstruktion desselben Verbums, wo die zu Grunde liegende Vorstellung sofort einleuchtet, hat nichts zu bedeuten (Smend); so חָתַם sq. בְּ 33, 16; 37, 7 und sq. בַּעַד 9, 7; רִיב sq. acc. 10, 2 (vgl. König § 21), עִם 9, 3 einerseits, sq. אֶל־ 33, 13 anderseits (eine nach meiner Ansicht notwendige Differenz, weil es zu dem von Job verlangten Rechtsstreite mit Gott nicht gekommen war); כִּסָּה אֶל־ 32, 21; בָּעַל sq. בְּ 35, 6 und sq. לְ 7, 20; 22, 17[1].

Aber, wendet Smend ein, bei Eliu finde sich an einzelnen Stellen ein auffallender Gebrauch der Präpositionen, der entweder aus besonders prägnanter Konstruktion oder aus ungewöhnlicher Bedeutung der Präposition zu erklären sei.

So kenne die bei אָשַׁר הֵרִים בְּ = תְּשֻׁבוֹת בְּאַנְשֵׁי־אָוֶן 34, 36 zu Grunde liegende Bedeutung des בְּ freilich auch der echte Job; aber eine solche Härte sei da unerhört. Indes die Konstruktionen דָּבָר לְאַט עִמּוֹ (15, 11), זֹאת נִיעַר־עַד (20, 4), דֶּרֶךְ עִמָּדִי (23, 10) sind kaum sehr verschieden.

רָצָה עִם 34, 9 soll höchst prägnant sein. Falls dieselbe Redensart auch Ps 50, 18 vorkommt, könnte sie im Hebräischen überhaupt gebräuchlich gewesen sein. Doch ist vielleicht Ps 50, 18 zu lesen וַתִּרְץ.

Für עַל חָרָה 36, 21 sind zwei Erklärungen versucht worden: 1. Dem Verfasser scheinen Redensarten wie הִתְעַנֵּג עַל (22, 26; 27, 10) vor Augen geschwebt zu haben (Franz Delitzsch);

[1] הֶחְפִּיזֵךְ sq. עַד 38, 18 im örtlichen Sinne, anders 32, 12, kann somit nicht als Übereinstimmung gelten (Smend, Dillmann gegen Budde); übrigens war auch 32, 12 עַד notwendig, vgl. z. B. Nm 23, 18 (הַאֲזִין עָד). Zu נָגַשׁ בְּ 37, 15; 35, 15 (unter נָגַע עַל, פָּהַר עַל) führt Budde mit Unrecht 21, 25; 7, 13 (בְּ partitiv!) als Analogien an.

2. עַל sei prägnant gesagt für פְּנוֹת עַל (Dillmann); die Konstruktion פָּנָה עַל ist nach meiner Ansicht ebensogut möglich wie שִׂים לֵב עַל, הִתְבּוֹנֵן עַל; da nun unmittelbar vorhergeht (in demselben Vers): אַל־תֵּפֶן אֶל־אָוֶן, konnte der Verfasser zunächst noch פָּנִיתָ im Sinne haben, daher עַל, aber sofort übergehen zur Vergleichung (בָּחַרְתָּ); doch würde bei בָּחַר עַל nach Delitzschs Erklärung, gleichwie bei רָצָה עִם, meines Erachtens die Prägnanz nicht größer sein als z. B. 4, 12; 6, 16; 13, 13 usw. (auch in andern Büchern), und sind 36, 21 Textänderungen wie עַלְוָה (= עַוְלָה) anstatt עַל־זֶה (Budde, Kommentar z. d. St., Duhm, Beer) nicht nötig, noch auch die Punktation בַּחַרְתָּ mit Annahme eines so weit gehenden Aramaismus, wie nicht einmal Is 48, 10[1] (Hontheim).

Den Grund der Konstruktion יָדַע עַל (37, 16) glaubt Duhm in einem mehr absoluten Gebrauch des Verbums (= „Kenntnis haben") seitens des Verfassers der Eliu-Reden zu finden; doch ל absolut, vgl. z. B. auch 8, 9; aber das עַל erheischt eine Erklärung, und die von Budde zum Vergleiche herangezogenen Konstruktionen genügen hier nicht (vgl. Dillmann zu den einzelnen Stellen; zu כָּבַן 22, 2 Smend). Ich halte den Ausdruck für prägnant: „Hast du ... mit deiner Erkenntnis dir unterworfen?" Dieselbe Idee liegt nach König § 212 b schon der Redensart רָאָה בְּ (ebenso jedenfalls יָדַע בְּ) zu Grunde, durch יָדַע עַל würde sie mehr hervorgehoben. Immerhin muß יָדַע עַל als eine kühnere Konstruktion angemerkt werden.

Was den Gebrauch anderer Verbalformen bei Eliu betrifft, so verweise ich für הִשְׂגִּיב, הִשְׁקִיט, הִזְעִיק, צִדֵּק auf das von Budde, Beitr. 132 f Gesagte; הוֹחִיל 32, 11 16 gegen Pi. im übrigen Buche kann nicht sehr auffallen, da beide Formen im Hebräischen

[1] Is 48, 10 ist beigefügt בְּכוּר עֳנִי, im Parallelismus der angedeutete Vergleich צְרַפְתִּיךָ ... בְּכָסֶף wirkt ebenfalls mildernd; auch wäre erst zu beweisen, daß עַל־זֶה „zu diesem Zwecke" (diesen Sinn würde es Jb 36, 21 nach Hontheim haben) bedeuten könne; bei einem Ausdruck, der in seinem gewöhnlichen Sinn angewendet wird, könnte man es eher noch hinnehmen, aber man beachte, daß בָּחַר im Alten Testament durchgehends „erwählen" heißt, so im Buche Job (abgesehen von Eliu) ausnahmslos (7, 15; 9, 14; 15, 5; 29, 25), bei Eliu sicher 34, 33.

häufig sind (Hiph. sechzehn-, Pi. dreiundzwanzigmal), und wenn man auch 32, 16 wird als Frage auffassen müssen, so darf man doch bei so engem Zusammenhang 32, 11 16 füglich als eine Stelle ansehen[1].

C. Gebrauch der Partikeln.

1. אַף. Smend bemerkt zu 36, 16: „Sonst ordnet diese Partikel scharf hervorhebend sich immer ein einzelnes Wort oder einen ganzen Satz unter; hier scheint aber ראף . . . nur ein verstärktes ‚und' zu sein"; doch ich meine, אַף hat 36, 16 ganz seine gewöhnliche Bedeutung (חַסִית, Steigerung gegenüber יַסִּיתְךָ V. 15): „Ja er lockt dich . . ." Für גַּם steht אַף weder 32, 10 17 noch (was Budde als Analogie dazu anführt) 6, 27; doch hat es 32, 10 17 auch nicht ganz seine gewöhnliche Bedeutung, welche in den älteren Auflagen von Gesenius' Lexikon gut angegeben ist: „accessionem rei maioris significans", sondern es führt etwas überhaupt Unerwartetes ein: „auch ich" (als der Jüngste!); ebenso z. B. 14, 3 (zuvor in V. 1 f: Schilderung der menschlichen Armseligkeit): „Und den hältst du so scharf im Auge . . ."

2. Nur bei Eliu soll das an die Spitze gestellte folgernde וְעַתָּה (35, 15; 37, 21) durch einen Satz näher bestimmt sein (Smend); indes 37, 21 ist וְעַתָּה jedenfalls temporal zu fassen, בְּהִיר הִיא בַּשְּׁחָקִים bezieht sich nicht auf וְעַתָּה, sondern auf

[1] Budde sucht durch Beispiele zu beweisen, daß der Dichter überhaupt gern zwischen den Formen Hiph. und Pi. wechsle, sowie daß er Vorliebe für letztere Form habe; indes sind öfter die Gründe für die Wahl des Pi. ersichtlich; so ist אִמֵּר 12, 23 vielleicht frequent., יִדַּע 38, 12 Pi. energicum (wissen lassen mit Erfolg), רִפָּה 12, 21 intens.; gegenüber יִבֵּשׁ (15, 30) ist allerdings das Hiph. viel häufiger, aber in anderem Sinn; = „austrocknen" nur zweimal bei Jos, und zwar an einander sehr ähnlichen Stellen; Pi. = „austrocknen" sonst zweimal (Nah, Spr): אַחֵר intens., הִלֵּךְ 24, 10 frequent.; קֵרֵב 31, 37 intens., desgleichen vielleicht סִטַּנְנִי 31, 29 (der mich noch so sehr haßte).

Nach Smend wären נִפְלָאוֹת 37, 5 und מִסְפָּרוֹת 37, 12 nicht adverbiale Akkusative (GK. § 118, 5), sondern Akkusative des Resultates; der Beweis dürfte für beide Ansichten gleich schwer zu erbringen sein, aber in jedem Falle ist z. B. הֶבֶל 9, 29 analog. Ein wirklicher Akkusativ des Resultates ist z. B. נְחוּשָׁה (28, 2).

אוֹר; übrigens ist der mehr syllogistische Charakter der Eliu-Reden zu beachten.

3. כְּפִי 30, 18 = „wie mein (Hemd)kragen“ (vgl. die Begründung bei Dillmann und Smend), dagegen 33, 6 = „nach Maßgabe, im Verhältnis von, wie“; doch war letztere Bedeutung, die schon im Pentateuch vorkommt, dem Verfasser des Buches Job offenbar bekannt, und würde כְּ 33, 6 kaum genügen. Übrigens findet sich vielleicht ähnlich, wenn auch mit abgeschwächter Bedeutung 1, 15 לְפִי־חֶרֶב (vgl. Jos 11, 10 f; הִכָּה לְפִי־חֶרֶב wechselnd mit הִכָּה בֶּחָרֶב); so Friedr. Delitzsch[1].

D. Dieselben Worte in verschiedener Bedeutung.

Zu מֵעֲשֵׂהוּ 33, 17 bemerkt Dillmann: „מ = das böse Tun (facinus), wofür kaum in 1 Sm 20, 19 eine Analogie zu finden wäre, nicht aber in Stellen wie 36, 9; Gn 20, 9; Lv 18, 3; Jr 7, 13; 25, 14 u. dgl. (Bud.), wo das Tun durch Art. oder Suff. als ein aus dem Zusammenhange bekanntes näher bestimmt ist.“ Ich meine jedoch, daß auch 33, 17 מ die fragliche Bedeutung erst durch den Zusammenhang erhält; übrigens ist das Suffix hier durchaus notwendig, und von den alten Übersetzungen sprechen für die Leseart מִמַּעֲשֵׂהוּ Pesch., Vulg. usw. (anders LXX?); vgl. Beer z. d. St.

מֵלִיץ heißt 16, 20 nicht „Spötter“, weil es diese Bedeutung nie hat, sondern wie 33, 23 „Mittelsperson, Fürsprecher“; das Richtige dürfte Friedr. Delitzsch getroffen haben, wenn er 16, 20 רֵעַי anders erklärt („Mein Fürsprecher ist meine Gesinnung“).

יֵתֵן 37, 10 impersonell = „es gibt“, „il-y-a“; indes läßt sich für יֵתֵן diese Bedeutung nirgends nachweisen; Spr 13, 10 kann das Subjekt sein: man (vgl. St.-Z. z. d. St.), Spr 10, 24: Gott (vgl. Spr 13, 21), Gn 38, 28: eines der Kinder. Jb 37, 10

[1] Volck findet die asyndetische Verbindung צַדִּיק כַּבִּיר 34, 17, welche nicht mit der 12, 4 gleichartig sei, sondern einen zusammengesetzten Begriff darstelle wie Lv 13, 19; Dn 8, 14, dem Verfasser des Eliu-Abschnittes eigentümlich; doch wird man von vornherein nicht erwarten können, daß eine so seltene Begriffsverbindung in einem Buche wiederholt vorkommen müsse.

kann יֵתֵן nicht heißen „es gibt“, weil zum zweiten Glied ein Verbum unentbehrlich ist (Dillmann). König § 322c meint, es könne מְנַשְּׂאֵת־אֶל Subjekt sein, wie 18, 15 מִבְטַל־לוֹ; „wahrscheinlich sei aber dieses יֵת sekundär, entweder als Nachklang von 9ab oder als Hinweis auf die passive Aussprache von יִתֵּן“. Am besten nimmt man entweder אֶל aus מְנַשְּׂאֵת־אֶל als Subjekt (vgl. Spr 11, 6; Gn 9, 6; Ps 32, 6) oder liest (mit Hitzig, Duhm, Beer, vgl. Cod. Sin., Pesch., Targ.) יֵתֵן (Dillmann).

Zu רַבִּים 35, 9 bemerkt Dillmann: „Wenn Große, Mächtige gemeint sein sollten (Vulg. und die meisten Neueren), so wäre der Ausdruck wenigstens schlecht gewählt, da im ersten Gliede מֵרֹב = ‚wegen der Menge‘ vorangeht.“ Ich bin der Ansicht, daß trotzdem רַבִּים unmittelbar neben מְזָרוֹעַ in dem angegebenen Sinne gebraucht werden konnte.

חֲסִית hat meines Erachtens nicht 36, 16 und 36, 18 verschiedene Bedeutung, sondern heißt an beiden Stellen allgemein: „locken“; ob zu etwas Gutem oder Schlechtem, ergibt sich aus dem Zusammenhange (vgl. גָּרַע 15, 4 und 15, 8).

חָבַל 34, 31 könnte „pfänden“ bedeuten, wenn, was nicht unmöglich ist, hier ein Sprichwort vorliegt; aber wahrscheinlich ist doch חׄ = „übel tun“, Dillmann: wie im späteren Sprachgebrauch; doch findet sich חׄ in diesem Sinne sonst nur Neh 1, 7 (vgl. aramäisch Dn 6, 23 חֲבִיׁלָה), nach Franz und Friedr. Delitzsch auch Jb 24, 9; läßt man letzteres auch nicht gelten, so kann doch nicht behauptet werden, daß derselbe Autor ein so seltenes Wort im Buche wiederholt gebraucht haben würde.

הֶרְשִׁיעַ 34, 12 = „ungerecht handeln“, sonst = „verdammen“. Die Textänderung יַרְשַׁע (Duhm, Hontheim) ist offenbar willkürlich. הׄ = „verdammen“ kommt im übrigen Buche viermal vor (9, 20; 10, 2; 15, 6; 40, 8), in den Eliu-Reden dreimal (32, 3; 34, 17 29), außerdem bei Eliu einmal (34, 12) = „ungerecht handeln“. Budde: in dieser Bedeutung auch Spr 12, 2; allein hier bedeutet הׄ „verdammen“, vgl. St.-Z. z. d. St. — Ps 106, 6; Neh 9, 33; 2 Chr 20, 35; 22, 3;

Dn 9, 5; 11, 32; 12, 10 heißt הֵ allerdings „ungerecht handeln“, aber diese Stellen sind insgesamt späteren Büchern entnommen[1]. Trotzdem ist nach meiner Ansicht diese Schwierigkeit nicht allzugroß. Die Form Hiph. ist in diesem Sinne ganz gebräuchlich (GK. § 53, 2 c), Qal wäre hier nicht hinreichend; רָשַׁע aber wurde gewählt wegen des Gegensatzes, der Eliu vor Augen schwebte: Job hat Gott verdammt (הֵ wie sonst im Buche); daher V. 10 מֵרָשַׁע; derselbe Ausdruck wird in V. 12 beibehalten; vgl. 9, 29 אֲנֹכִי אֶרְשָׁע, 9, 20 פִּי יַרְשִׁיעֵנִי[2].

„בֶּטֶן = Inneres ist Sitz der Gefühle, Strebungen, Leidenschaften (V. 35; 20, 20), nicht des Denkens (anders bei Eliu 32, 18 f).“ So Dillmann zu 15, 2. Indes auch 32, 18 f bezeichnet בֵ nicht den Sitz des Denkens; Eliu fühlte, da die drei Freunde gegen Job nicht aufkamen, einen inneren Drang (בֵ als Sitz der Strebungen), das (mit dem Verstande) Erkannte auszusprechen, und, solange er in Anbetracht seines jugendlichen Alters diesem Drange widerstand, eine Beklemmung.

E. Verschiedene Ausdrücke für denselben Sinn.

Im allgemeinen möchte ich bemerken: „Omne nimium vertitur in vitium.“ Ein Dichter vollendet sein Werk nicht an einem Tage; er liest vielleicht irgendwo einen andern Ausdruck und gebraucht ihn dann selbst unwillkürlich. Ein gewisser Wechsel im Ausdruck ist jedenfalls auch bei demselben Schriftsteller möglich.

1. Verschiedene Substantivbildungen von demselben Stamme. Bezüglich מַכְאוֹב verweise ich auf das von Budde[3] Gesagte; desgleichen bezüglich דֵּעָה und דַּעַת[4].

נֹעַר 33, 25; 36, 14, sonst im Buche נְעוּרִים (13, 26; 31, 18), weil נֹעַר nie mit einem Suffix verbunden wird (Hontheim).

---

[1] Daß Ps 106 wenigstens spätere Zusätze enthält, geht aus V. 47 hervor.

[2] חָשַׁם = „verwüsten, staunen“ (Budde) ist nicht analog zu הִרְשִׁיעַ „verdammen; ungerecht handeln“. Der von Budde angegebene Bedeutungswechsel bei הוֹקִיעַ ist nicht sicher.

[3] Beiträge 136. [4] Ebd. 135.

עֵל 34, 10 32, sonst im Buche (doch auch bei Eliu 36, 23 33) עַוְלָה. Der Verfasser des Buches Job gebraucht nicht bloß öfters Maskulin- und Femininformen der Substantiva abwechselnd, sondern auch zuweilen eine von beiden Formen relativ selten. So findet sich תְּמָה 2, 3 9; 27, 5; 31, 6; außerdem noch Spr 11, 3, sonst überall im Alten Testament תֹּם, so daß תְּמָה als eine unserem Dichter eigentümliche Form erscheint; nichtsdestoweniger im Buche Job zweimal תֹּם (4, 6; 21, 23); כִּסְלָ wie auch in andern Büchern (allerdings = „Vertrauen“ außer dem Buche Job nur dreimal) 8, 14; 31, 24; aber 4, 6 כִּסְלָה (sonst nur Ps 85, 9, jedoch = „Torheit“); נָוֶה (wie gewöhnlich) 5, 3 24; 18, 15; aber 8, 6 נָוָה (sonst nur Soph 2, 6 der Plural נְוֹת—; Ps 68, 13 und Jr 6, 2 gehören nicht hierher, weil נָוֶה hier Adjektiv ist); דִּבְרָה 5, 8 (auch in dem Sinne „Rechtssache“, sonst דָּבָר, vgl. 19, 28; die Erklärung der Femininform aus der Bedeutung ist Smend nicht gelungen; übrigens דִּבְרָה 5, 8 = „Angelegenheit“)[1].

Für חַיָּה 33, 18 22 28; 36, 14 bietet Budde[2] zwei Erklärungen: a) חַיָּה = Substantiv. Gut entwickelt Friedr. Delitzsch zu 6, 7 die Bedeutung von נֶפֶשׁ und dessen Synonym חַיָּה; danach würden die Bedeutungen von חַיָּה 33, 18 22 und 38, 39 eng zusammenhängen; weil aber 33, 18 usw. ein Synonymum zu נֶפֶשׁ wegen des Parallelismus erforderlich war, im übrigen Buche dagegen nirgends, ist der Gebrauch von חַיָּה 33, 18 usw. kein Grund, die Eliu-Reden dem Verfasser des Buches abzusprechen. Vielleicht noch besser faßt man b) חַיָּה als Adj. fem. = „die Lebendige“ (Budde, Kommentar z. d. St., König u. a.); dann könnte von einem dem Verfasser der Eliu-Reden eigentümlichen Worte gar nicht die Rede sein.

אֲרֻצָּה 34, 13; 37, 12 wird verschieden erklärt: a) ה parag., vgl. עִלָּתָה 5, 16 und עִפָּתָה 10, 22 (GK. § 90, 2, A.

[1] חֵלֶק und חֶלְקָה (von Budde zum Vergleiche herangezogen) sind sowohl im Buche Job als sonst dem Sinne nach verschieden: חֵלֶק vom Lose des Menschen 20, 29; 27, 13; 31, 2; חֶלְקָה = „Feldbesitz“ 24, 18. Die Form חֵר 11, 9 ist wenigstens nicht sicher; vgl. Hontheim z. d. St.

[2] Beiträge 133.

a und b); b) = Femininform; Budde vergleicht Is 8, 23 (zweimal); doch hier sowie 2 Kg 13, 18 könnte אַרְצָה alte Akkusativform sein (anders Jb 37, 12); übrigens wie weit unser Dichter in der Bildung neuer Femininformen geht, wird sich nicht von vornherein feststellen lassen. c) Man liest אַרְצֹה (Analogien im Buche vgl. bei Hontheim, Prolegomena XIV 2 b); allerdings 34, 13 entspricht der Sinn wohl weniger. d) König: 34, 13 alte Akkusativform, 37, 12 אַרְצֹה (Friedr. Delitzsch: vgl. Spr 8, 31 תֵּבֵל אַרְצוֹ)[1]. Mir scheint die unter d) oder die unter a) gegebene Erklärung den Vorzug zu verdienen.

2. Worte von andern Stämmen. Bezüglich קָרַץ 33, 6; הַכְבִּיר 35, 16 (לְמַכְבִּיר 36, 31); שְׁחָקִים, אֶבֶן 32, 8 und שׁוּעַ verweise ich auf Budde, Beiträge 137 ff[2].

הוֹלֵל 35, 14, im übrigen Buche יָחַל. חִיל = „warten" findet sich nur noch dreimal im Alten Testament, nämlich Qal Gn 8, 10; Richt 3, 25[3], Hithp. Ps 37, 7, und bedeutet „etwas erwarten, dessen Eintreten gar nicht zweifelhaft ist, wobei jedoch eine Geduldprobe zu bestehen ist"; so Gn 8, 10 von Noes siebentägigem Warten, nachdem die das erste Mal aus der Arche entsandte Taube seine Hoffnung auf baldiges Verlaufen des Wassers nicht vermehrt hatte[4]; Richt 3, 25 von den Knechten des von Aod getöteten Moabiterkönigs Eglon, welche, ohne etwas zu befürchten (V. 24), warteten עַד־בּוֹשׁ. Derselbe Sinn ist Ps 37, 7 zutreffend; daß das Glück der Gottlosen schnell vorübergeht, daß Gott dem Gerechten helfen wird, ist im vorausgehenden gelehrt, daher V. 7 die Mahnung: Unterwirf dich Gott schweigend und warte mit Geduld! Ebenso Jb 35, 14:

---

[1] Beachtung verdient die Konjektur Friedr. Delitzschs, אַרְצוֹ 37, 13, welches unter die Glieder der Disjunktion nicht paßt, sei eine Randglosse zu ארצה 37, 12, die durch Abschreiber in den Text gekommen sei.

[2] Aber שׁוּעַ Ez 23, 23 ist n. pr.; vgl. St.-Z. z. d. St.

[3] חָלָה Mich 1, 12 von חיל = „zittern vor Angst"; so Kautzsch in „Die heiligen Schriften des Alten Bundes, in Verbindung mit Professor Bäthgen etc. übersetzt"; Freiburg und Leipzig 1896.

[4] Anders die das zweite Mal zurückkehrende Taube (V. 11), aber V. 12: וַיָּחֶל.

Jobs Angelegenheit sei vor Gott, an dessen gerechter Entscheidung nicht gezweifelt werden könne; aber geduldig warten (Pil. intens.) müsse Job, bis Gott seine Sache erledige. — In יָחַל dagegen ist überall der Begriff des Hoffens miteingeschlossen, vgl. יָחַל לֵאלֹהִים, יָחַל לַיהוָה Ps 31, 25; 33, 22; 69, 4; אֶל־יְהוָה 130, 7; 131, 3; לְחַסְדּוֹ 147, 11[1]; sq. לְ pers. Jb 29, 21 23; sq. לְ rei 30, 26; aus dem Zusammenhang ergibt sich dieselbe Bedeutung Ps 71, 14; Pi. causat. = „Hoffnung machen" Ps 119, 49; Ez 13, 6; an ein Hoffen haben wir auch Jb 13, 15 zu denken, desgleichen 14, 14 und nach meiner Ansicht 6, 11: es fehle Job die Kraft, zu hoffen und zu erwarten, was Eliphaz wolle (nicht: bis etwas sicher Vorübergehendes vorüber ist, vgl. מַה־קֵּצִי). Die Wahl des Ausdruckes חִיל (Pil.) 35, 14 ist somit in dessen Bedeutung begründet.

דִּין, das Verb. 36, 31 für שָׁפַט im übrigen Buche, das Subst. für רִיב 35, 14; sodann 36, 17 (bis) und auch 19, 29[2].

a) Das Verb. ד kommt vor bei Jr viermal, bei Is einmal, Gn dreimal, 1 Sm einmal, 2 Sm einmal (Niph.), in sieben Psalmen je einmal, Prd einmal, Spr einmal, Dt einmal.

b) Das Subst. ד findet sich: im Buche Dt zweimal (an einer Stelle, nämlich בֵּיךְ דִּין לְדִין 17, 8), in drei Psalmen je einmal, bei Jr viermal, Est einmal, Is einmal.

Wird man in Anbetracht dieser Statistik geneigt sein, auch in andern Büchern die wenigen Stellen mit ד als späteren Zusatz zu streichen?

Lehrreich ist ferner eine Beobachtung des Verb. דּ; dasselbe wird häufig gebraucht von Gott, der die Völker oder sein

[1] 35, 14 steht zwar ebenfalls לִ (auf Gott bezüglich) bei תְּחוֹלֵל, aber חִ לְ heißt hier nicht: auf Gott seine Hoffnung setzen (wegen des Zusammenhanges). Ähnlich Ps 37, 7.

[2] „ש für אשר ist in einer weder nordpaläst. noch späthebr. Schrift völlig unerwartet und kommt im Buche Jj. sonst nicht vor." Dillmann z. d. St.; aber z. B. in den kaum viel später abgefaßten Klgl (Kaulen: von Jeremias selbst, Driver: von einem Zeitgenossen des Jeremias) findet sich ש viermal. Beachtung verdient die Konjektur Friedr. Delitzschs, das ש zeige, daß diese Worte der Volkssprache entnommen seien. Eine Textänderung für שֶׁדִּין scheint mir somit unbegründet.

Volk richtet: Gn 15, 14 דָּן אָנֹכִי . . . אֶת־הַגּוֹי (nämlich die Ägypter); Dt 32, 36 כִּי־יָדִין יְהוָה עַמּוֹ; Ps 135, 14 dasselbe; Ps 7, 9 יְהוָה יָדִין עַמִּים; Ps 96, 10 יָדִין עַמִּים; Ps 9, 9 יָדִין לְאֻמִּים; Ps 110, 6 יָדִין בַּגּוֹיִם; Is 3, 13 לָדִין עַמִּים; Ps 50, 4 לָדִין עַמּוֹ (Ps 72, 2 יָדִין עַמְּךָ vom Messias, der Psalm ist wenigstens indirekt messianisch); ähnlich Jb 36, 31: יָדִין עַמִּים. Ich will nicht sagen, daß שָׁפַט dem Sinne nach von דִּין verschieden wäre, vgl. z. B. Ps 96, 13; 98, 9 וְשָׁפַט־תֵּבֵל בְּצֶדֶק, im zweiten Gliede וְעַמִּים; aber שָׁפַט, welches doch so häufig ist, unmittelbar bei dem Objekt: das Volk (die Völker) habe ich nur an folgenden Stellen gefunden: Ex 18, 13 22 26; Dt 16, 18; 1 Kg 3, 9; 2 Chr 1, 10 11, aber überall von menschlichen Richtern; von Gott (vom Messias) nur Mich 4, 3 (וְשָׁפַט בֵּין עַמִּים רַבִּים), Is 51, 5 und Ps 67, 5 (עַמִּים), Ps 72, 4 (עַנְיֵי־עָם), überall von den messianischen Segnungen. Vielleicht findet sich דִּין deswegen so oft bei עַמּוֹ, עַמִּים, weil spätere Autoren Stellen aus älteren Büchern im Auge hatten. Betreffs des Subst. דִּין verweise ich auf Budde, Beiträge 137.

מַעֲנֶה 32, 3 5, sonst im Buche מִלִּין oder dgl. Richtig bemerkt Dillmann zu 32, 3: „Zweckentsprechende Antwort (Bud.) bedeutet מענה für sich nicht“; denn Spr 15, 1; Mich 3, 7 ist מ = „Antwort“; מ = „Befolgung“ Spr 29, 19 beweist ebensowenig für die Bedeutung „zweckentsprechende Antwort“, als עָנָה „erhören“ für die Bedeutung ע = „treffend antworten“; dasselbe gilt von מ = „Zweck“ Spr 16, 4; Spr 16, 1 hat מ ganz seinen gewöhnlichen Sinn; Spr 15, 23 allerdings heißt es „treffende Antwort“, aber hier wird מ erst durch den Zusammenhang näher bestimmt. Jb 32, 3 5 wäre die Bedeutung „treffende Antwort“ allerdings möglich (V. 8 ff), aber der Zusammenhang verlangt dieselbe nicht, vgl. V. 15 f; daher ist nach meiner Ansicht „Antwort“ schlechthin zu übersetzen. Allein es ist offenbar derselbe Unterschied zwischen מַעֲנֶה und מִלִּין, wie zwischen עָנָה und מִלֵּל; und der Zorn Elius entbrannte eben deswegen, weil Jobs Worte unbeantwortet blieben, weil Job siegreich das Feld behauptete; מִלִּין würde a. a. O. nicht genügen.

אֲנָשִׁים (der Plur.) wird von Volck als Idiotismus der Eliu-Reden bezeichnet; allerdings findet sich א׳ 32, 1 5; 33, 16 27; 34, 8 10 34 36; 36, 24; 37, 7 24; im übrigen Buche nur einmal: 4, 13; dagegen מְתִים im übrigen Buche: 11, 3 11; 19, 19; 22, 15; 31, 31, bei Eliu aber nirgends. Indes ist das wohl in allen alttestamentlichen Büchern häufige א׳ kaum irgend einem Schriftsteller eigentümlich; in den Eliu-Reden als dem am wenigsten poetischen Teile des Buches ist einfach der gewöhnlichere Ausdruck gebraucht.

פֹּעֲלִי 36, 3 (Dillmann: „nur hier so gebraucht“) zur Abwechslung neben עֹשֶׂה c. suff.; פָּעַל in derselben Bedeutung, z. B. Spr. 16, 4b.

רַבִּים 32, 9 = „‚die Bejahrten‘, wie Gn 25, 23, aber im Buche Jj. sonst nicht“ (Dillmann); wenn aber schon im Buche Gn, war ר׳ in diesem Sinne dem Verfasser des Buches Job offenbar bekannt, und selten ist es überhaupt.

F. Eigentümliche Nominalbildungen.

1. Nominalbildungen mit präfixem מ־. a) Mit Recht erklärt Smend Buddes diesbezügliche statistische Vergleiche als zwecklos; denn die meisten der bei Eliu vorkommenden Substantiva mit präfixem מ־ sind im Hebräischen ganz gebräuchlich, jeder beliebige Autor, der von denselben Sachen reden wollte, konnte sie anwenden. Aber „darauf kommt es an“, sagt Smend, „ob der echte Hiob diese (die von Dillmann angeführten: מַעְבָּד, מִפְרַשׂ, מִפְלָשׂ, מִפְלְאוֹת und מַאְבִּין) in der älteren Sprache selteneren Abstraktbildungen, deren מ־ eben kein echtes מ־ instrumenti (Budde) ist, in demselben Maße kennt“. Offenbar kann מַעְבָּד hier nicht in Betracht kommen, weil auch das ganz gebräuchliche מַעֲשֶׂה präfigiertes מ־ aufweist; מִפְלְאוֹת 37, 16 kann verschrieben sein, weil im ersten Gliede vorausgeht מִפְלְשֵׂי.

Um einen Vergleich anstellen zu können, habe ich die Nominalbildungen mit מ־ praef. aus 2 Chr Kap. 1—24, ferner aus dem Buche Daniel, soweit es hebräisch geschrieben

ist[1], zusammengesucht. In letzterem habe ich (abgesehen von den auch in älteren Büchern vorkommenden) folgende Nominalbildungen mit präfixem מ gefunden: מַדָּע 1, 4 17; מִמְשָׁל 11, 3 5; מִכְמַנִּים (Schätze) 11, 43; מֶרַע 11, 27 (wofür aber wohl zu lesen ist לְהָרַע); מְדִינָה 8, 2; 11, 24; scheiden wir diejenigen aus, welche keine Abstraktbildungen sind, so bleiben: מִמְשָׁל, allerdings ein jüngeres Wort, aber nicht durch das präfixe מ von מֶמְשָׁלָה (Gn 1, 16 z. B., übrigens auch Dn 11, 5) verschieden; מַדָּע (und, falls die Lesart richtig ist, מֶרַע); anderseits aber gebraucht Daniel für מַמְלָכָה (mit מ praef.) öfter den Ausdruck מַלְכוּת (ohne מ praef.).

In 2 Chr Kap. 1—24 fand ich folgende in älteren Büchern überhaupt nicht oder nicht in demselben Sinne vorkommende Nominalbildungen mit präfixem מ: מַדָּע 1, 10 11 12; מוּצָקָה 4, 3; מְכוֹנָה 4, 14; מַמְלָכָה (ἅπ. λεγ.) 4, 21; מַחֲלֹקֶת (1 Sm, aber 2 Chr = „Klasse“) 5, 11; 8, 14; 23, 8; מְצִלְתַּיִם (מ instr.) 5, 12 13; מָצוֹר (= „Bedrängnis“ schon Dt, aber = „Befestigung“ erst später) 8, 5; 11, 5; מֶמְשָׁלָה (= „Herrschaft“ schon Gn; aber = „Reich“) 8, 6; מַרְבִּית (= „Zins“ schon Lv; aber = „Menge, Größe“) 9, 6; 30, 18; מִדְרָשׁ („Kommentar“) 13, 22; 24, 27; מַקָּח („das Annehmen“) 19, 7; מַחֲלָה („Krankheit“) 21, 15 und מַחֲלִים (m. pl. = „Krankheiten“) 24, 25 (jenes sonst nur Spr 18, 14; aber מַחֲלָה schon Ez); מִרְשַׁעַת (= „Ruchlosigkeit“) 24, 7.

Hiervon kommen als Abstraktbildungen in Betracht: מַדָּע; מוּצָקָה; מִכְלָה; מַרְבִּית (aber vgl. מַרְבֶּה = „Vermehrung“ Is 9, 6); מִרְשַׁעַת; מַקָּח.

Diese wenigen Substantiva beweisen Smends Regel nicht, denn auch in älteren Büchern sind derlei Abstraktbildungen nicht selten, z. B. מִשְׁמֶרֶת (= „das Besorgen eines Geschäftes“ schon Nm), מַשָּׂא (= „das Tragen“ Nm), מַחֲנֶה

[1] Der nachexilische Ursprung der Bücher der Chr steht fest; das Buch Dn weisen die meisten protestantischen Bibelforscher einer lange nach dem Exil liegenden Zeit zu und machen hierfür auch sprachliche Gründe geltend. Ewald, welcher zuerst diese Regel Smends aufgestellt hat, führt als Beispiele an: Am 4, 11 מַהְפֵּכָה (übrigens schon Dt), Ez 17, 9 מַשָּׂאוֹת (?), also ältere Bücher als Dn, ferner Dn 11, 27 מֶרַע.

(= „Erhaltung des Lebens“ schon Gn), מִחְיָה, מַרְאֶה, מָשׂוֹשׂ, מַסָּע, מוּסָר, מְבוּכָה, מְגוּרִים, מַכְאוֹב, מָרוֹם, מַרְמָה, מָנוֹס oder מְנוּסָה (= „Flucht“), מְצוּקָה (= „Bangigkeit“ Jb 15, 24 z. B.), מוֹעֵד (30, 23), מֶרְחָק, מִגְעֶרֶת, מָדוֹן, מִשְׁמַעַת usw.

b) Dillmann meint, der Verfasser der Eliu-Reden bilde gern neue Nomina mit präfixem מ; so (abgesehen von מַכְאוֹב) מַעְבָּד, מִפְרָשׂ, מִפְלָשׂ und מִפְלָאוֹת; daher sei bei ihm ein Subst. מִקְנֶה etwa „das Geeifer“ nicht unmöglich.

Vor allem ist מַכְאוֹב offenbar keine Neubildung des Verfassers der Eliu-Reden; ebensowenig מַעְבָּד als Aramaismus. Bezüglich מִקְנֶה gründet die mas. Punktation auf der Auffassung מ׳ = „Herdenvieh“, und Dillmann selbst schreibt: „Sicherer wird man gehen, wenn man מַקְנֶה (Part. Hiph., Hitz.) oder מְקַנֵּה (Böttch.) . . . vokalisiert.“ Es bleiben somit: מִפְרָשׂ 36, 29 (auch Ez 27, 7, aber = „Segel“); מִפְלָשׂ 37, 16; (מִפְלָאוֹת). Aber es scheint, daß derartige Nominalneubildungen im Hebräischen nichts so Ungewöhnliches waren; vgl. z. B. aus dem ersten Teil des Isaias: מֻטָּה 8, 8 (= „Ausbreitung“, sonst nur Ez 9, 9 מֻטֶּה = „Beugung“ des Rechtes); מֻרְדָּף (= „Verfolgung“) 14, 6; מַטְבֵּחַ (= „das Schlachten“, sonst טֶבַח) 14, 21; מְבוּכָה 22, 5 (sonst nur Mich 7, 4); מַרְגֵּעָה (= „Ruhe“) 28, 12; מְבוּסָה 18, 2; 22, 5. Auch das übrige Buch Job enthält derartige ἅπ. λεγόμενα; vgl. מַפָּח 11, 20; מַחֲנָק 7, 15; מְשׁוּגָה 19, 4. Zu beachten ist endlich, daß Eliu mehr abstrakt spricht und daher öfter zu solchen Abstraktbildungen Veranlassung haben konnte.

2. Verkürzte Nominalformen. Franz Delitzsch schließt aus den Formen דֵּעַ, חֵק, פַּשׁ, רִי auf eine Vorliebe des Verfassers der Eliu-Reden für bedeutsame Formverkürzungen. Indes חֵק ist keine ausnahmsweise Bildung; vgl. z. B. דַּל, קַל, זַךְ usw.; desgleichen רִי; vgl. צִי, דִּי. דֵּעַ ist allerdings gegen die Regel verkürzt, da bei den von Verbis פ״י zu bildenden Nominibus nach Abwerfung des ersten Wurzelkonsonanten die Feminin-endung angehängt zu werden pflegt[1]; aber ein einziger Fall berechtigt nicht zur Aufstellung einer Regel.

[1] Nicht unwahrscheinlich ist die Konjektur Böttchers über דֵּעַ bei Budde, Beiträge 135.

G. Den Eliu-Reden eigentümliche Ausdrucksweisen.

Offenbar muß es einem Schriftsteller freistehen, andere Worte für andere Begriffe zu wählen [1].

Den Eliu charakterisierende Ausdrücke sollen jedenfalls sein גָּלָה אֹזֶן 33, 16; 36, 10 15; עָבַר בַּשֶּׁלַח 33, 18; 36, 12 („Rennen ins Schwert" = „sich selbst ins offenbare Verderben stürzen" halte ich nicht mit Dillmann für eine seltsame Vorstellung; „umkommen durchs Geschoß" ist wohl auch möglich); חַיָּה 33, 18 22 28; 36, 14; חִוָּה 32, 6 10 17; 36, 2.

שַׁחַת 33, 18 22 24 28 30 fällt auf bei einem Dichter, der überall mit Synonymen wechselt. Budde meint: „ש' . . . stärker als der Eigenname שְׁאוֹל . . . durfte in so engem Zusammenhange nicht mit jenem abgewechselt werden." Indes שְׁאוֹל findet sich, trotzdem es Eigenname ist, 26, 6 z. B. parallel mit אֲבַדּוֹן; und wenn wir auch zugeben wollten, daß שַׁחַת stärker sei als שְׁאוֹל, so würde es doch das zweite Mal schon weniger Eindruck machen, das dritte Mal ist es ganz wirkungslos. Aber wenn in so engem Zusammenhange ein so ernstes Wort wie שַׁחַת fünfmal gebraucht wird, so verleiht es der Schilderung eine düstere Färbung und malt gleichsam das Elend, in welches die Sünde den Menschen gebracht hat.

H. Aramaismen in den Eliu-Reden.

Aller Beachtung wert sind die von Kautzsch in seiner Schrift: „Die Aramaismen im Alten Testament" S. 15 behufs Feststellung der Lehnwörter aus dem Aramäischen aufgestellten drei Sätze. Kautzsch hat auf diese Weise den Beweis erbracht, daß wirkliche Aramaismen im Buche Job sich finden; vgl. dessen Bemerkungen zu מִלֵּל, מִלָּה (־ין .), מכך 24, 24, בַּת 30, 6 u. a.; aber oft werden trotzdem die erwähnten drei Sätze zu keinem

[1] Siehe Budde a. a. O. 144. — וְאַכְפִּי 33, 7 ist meines Erachtens nicht in וְכַפִּי zu ändern a) wegen des Masc. יִכְבַּד (Dillmann); b) wegen des Sinnes: Gottes Hand war über Job (die Krankheit, und zwar auch, während Eliu sprach), nicht aber die Hand Elius.

Ziele führen; denn a) zuweilen ist es zweifelhaft, ob an einer bestimmten Stelle ein aramäisches Wort vorliegt, z. B. חֵן 9, 11 12; 12, 14 15 usw.; בְּרִית 8, 17; b) die zahlreichen ἅπ. λεγόμενα des Alten Testaments zeigen, daß nicht immer ein Wort (oder eine Wortbedeutung) deswegen, weil es sonst nicht vorkommt, als dem Hebräischen fremd bezeichnet werden kann; c) die Entstehungszeit der alttestamentlichen Bücher ist oft strittig; so setzt z. B. Kautzsch bei רעע die Ansichten der neueren Rationalisten voraus; endlich weist d) das Buch Job auch viele Arabismen auf; wenn nun ein Wort sowohl im Aramäischen als im Arabischen, nicht aber im Hebräischen gebräuchlich ist, wie will man dann entscheiden, ob eine Entlehnung aus dem Aramäischen vorliegt?

Man macht gegen die Ursprünglichkeit der Eliu-Reden geltend, daß dieselben verhältnismäßig viel mehr Aramaismen enthielten als das übrige Buch; doch läßt sich ein Vergleich schwer anstellen, weil die Aramaismen des Eliu-Abschnittes durchgehends höchst wahrscheinlich oder sicher sind, im übrigen Buche dagegen in dieser Hinsicht vieles zweifelhaft bleibt.

Im besondern findet Kautzsch in בָּחַר 34, 4 „durch Prüfung herausfinden“ eine Annäherung an den aramäischen Sprachgebrauch. Was Budde[1] darauf entgegnet, nämlich daß das Wählen nicht immer ein blindes sein müsse, sondern mit einer vorausgehenden Prüfung verbunden sein könne, genügt nicht; es handelt sich eben darum, ob auch das „Prüfen“ durch בְּ ausgedrückt werden soll. Wichtig ist, daß diese Annahme dazu drängt, auch dem Worte מִשְׁפָּט einen ganz ungewöhnlichen Sinn („das Rechte, Richtige“, so Duhm, Kleinert, Kautzsch) zuzuschreiben, welcher in dem parallelen מַה־טּוֹב keine Stütze findet. Nach meiner Ansicht bedeutet בְּ a. a. O. nichts anderes als „erwählen“; eine Untersuchung über das Recht hatten auch Job und die drei Freunde angestellt, aber nach Elius Meinung mit dem Erfolge, daß das Recht besiegt schien. Demgegenüber will Eliu, da ja dem Menschen die Fähigkeit verliehen sei,

[1] Beiträge 127.

Recht und Unrecht zu unterscheiden (V. 3), daß das Recht auch gewählt werde.

Unter die Aramaismen des Buches rechnet Kautzsch ferner הֵן = „wenn“ 9, 11 12; 12, 14 15; 23, 8; 40, 23 (überall mit וְ apod. im Nachsatze); aber nirgends bei Eliu. Hontheim dagegen erklärt so auch das הֵן 36, 30. Doch wird „wenn“ sonst überall im Buche Job durch אִם ausgedrückt, so z. B. in den Kap. 1—17: 7, 4; 8, 4 5 6 18; 9, 3 15 16 19 (zweimal) 20 23 24 27 30; 10, 14 15; 11, 10 13 14; 13, 10; 14, 5 7 8 14; 16, 6; 17, 13 16; הֵן bedeutet sonst im Buche Job „siehe!“, so 4, 18; 8, 19 20; 13, 1 15; 15, 15 usw.; diese Bedeutung ist auch bei הֵן an den angeführten Orten sehr passend, die Rede wird lebendiger und poetischer.

Aramaismen in den Eliu-Reden sind: חַף 33, 9; כִּתֵּר 36, 2; מִלֵּל 33, 3 und מִלָּה (Pl. ־ִין); חִוָּה 32, 6 10 17; 36, 2; אִלֵּף 33, 33; 35, 11; מַעְבָּד 34, 25; עִקֵּב 37, 4; שׂגא 36, 24 und das Adj. שַׂגִּיא 36, 26; 37, 23; שָׁרָה 37, 3; sodann vielleicht רעע 34, 24; פָּקַד עַל 36, 23, wenn = „untersuchen“ (Volck).

Aramaismen im übrigen Buche: טפל 13, 4; 14, 17; כָּפָן 5, 22; 30, 3; מָכַךְ 24, 24 (nach aramäischer Art gebildetes Hoph.); מִלֵּל 8, 2 und מִלָּה (Plur. ־ִין); חִוָּה 15, 17 und Subst. 13, 17; אִלֵּף 15, 5; טוּשׁ 9, 26; יְקַר (Kautzsch) 31, 26 (sehr wahrscheinlich); כֵּף 30, 6; עָרוֹד 39, 5; קְרָב 38, 23; שׂגא(ה) 8, 7 11; 12, 23; שָׂהֵד 16, 19; תָּקַף 14, 20; 15, 24; טמה = aram. טמם 18, 3; גָּזַר = „bestimmen, beschließen“ 22, 28; קִבֵּל 2, 10 (zweimal); חֹב 31, 33; רֵעַ 16, 20 (Friedr. Delitzsch); בֵּית 8, 17, wenn = „zwischen“, was wohl das Wahrscheinlichste ist, da בַּ֫ als Subst. keinen passenden Sinn ergibt („Behälter von Steinen“?). Zweifelhafte Aramaismen: לָהֵן 30, 24; חָדָה 3, 6; עַשְׁתּוּת 12, 5 (an diesen drei Stellen betrifft der Zweifel die Unversehrtheit des Textes); עָתַק 21, 7 „vorgerückt sein an Jahren“; נָחַת 21, 13; שָׁבִיב 18, 5 könnte zwar auch Arabismus sein, aber da es in der Form genau übereinstimmt mit dem aramäischen שְׁבִיבָא, ist es wahrscheinlicher ein Aramaismus. Ungewiß ist, ob Entlehnung aus dem Aramäischen oder Arabischen vorliegt,

bei חָתַךְ, גְּלַד, עוֹלֵל, נְבַךְ, בַּר 39, 4; קָמַט 16, 8; Pu. 22, 16. Ein Aramaismus kann auch sein מָאַס (Ni.) 7, 5 für das hebräische מָסַס; vielleicht כַּר; הֵן (Kautzsch); שְׂרִירִים 40, 16, nach Kautzsch ein sicherer Aramaismus, kann wohl = „Stränge“ erklärt werden[1]. לָא 6, 21 (Volck) ist allerdings analog zu Dn 4, 32, aber (die Unversehrtheit des Textes an beiden Stellen vorausgesetzt) aus einer einzigen Stelle im Aramäischen läßt sich noch nicht schließen, daß dieser Sprachgebrauch ein aramäischer wäre.

Von den dem Eliu-Abschnitte mit dem übrigen Buche gemeinsamen aramäischen Wörtern kommt bei Eliu häufiger vor חִוָּה, doch werden wir an anderem Orte nach dem Grunde hierfür forschen: מִלֵּל und מִלִּין, offenbar ein dem Dichter ganz geläufiger Ausdruck; אַלֵּף bei Eliu zweimal, im übrigen Buche einmal; andere aramäische Wörter sind wieder im übrigen Buche häufiger.

Vergleichen wir die Zahl der Aramaismen überhaupt, so entfallen, wenn man alle zweifelhaften Aramaismen als wirkliche nimmt, auf das übrige Buch 37, auf die Eliu-Reden 11[2]; davon sind 4 gemeinsam; rechnet man diese ab, so ergibt sich das Verhältnis 33 zu 7, ein Verhältnis, wie es nach meiner Ansicht bei einem und demselben Verfasser möglich ist; zudem würden einzelne Aramaismen (z. B. die Präp. בֵּית) zeigen, daß die Sprache des Dichters schon ziemlich stark vom Aramäischen beeinflußt war, und ließe sich eine relativ etwas größere Zahl von Aramaismen in den Eliu-Reden aus der Flüchtigkeit der Abfassung erklären.

Aber bei der großen Zahl der zweifelhaften Aramaismen des übrigen Buches ist es auch möglich, daß die Eliu-Reden im Verhältnis bedeutend mehr Entlehnungen aus dem Aramäischen aufweisen; „darin Absicht des Dichters zu erkennen“, sagt Dillmann, „wird dadurch verhindert, daß die Viere dialektisch sich nicht unterscheiden“. Doch werfen wir einen Blick auf die Reden Jahves. In diesen finden sich nur folgende

[1] Vgl. שׁר, שֵׁרָה; Dillmann: „Wurzel שׁר, aus welcher auch der Name für Wurzelfasern, Wurzeln (שֹׁרֶשׁ) gebildet ist (?).“ Auch die Form ist dem Hebräischen nicht fremd, vgl. GK. § 93, IV.

[2] Hierbei sind מִלֵּל und מִלָּה, שָׂגָא und שַׂגִּיא als je ein Wort gezählt.

unzweifelhafte Aramaismen: מִלִּין 38, 2; קָרַב 38, 23; עָרוֹד 39, 5; aber wenn man auch mit Kautzsch קָרַב als sichern Aramaismus ansehen kann, so meine ich doch, daß das Wort „wegen des guthebräischen Stammes und des Anhaltes, den die Bedeutung an hebräischem קָרַב אֶל־ hat", nachdem es einmal ins Hebräische eingedrungen war, bald nicht mehr als Aramaismus empfunden wurde. Sodann werden Jobs Worte treffend von Jahve מִלִּין בְּלִי־דָעַת genannt; schon die Wahl des aramäischen Ausdruckes kennzeichnet sie als etwas Fremdartiges. Es bleibt nur noch עָרוֹד im Parallelismus mit פָּרָא, wo dem Dichter kein anderes Wort zur Verfügung stand. Somit ist es möglich, daß die Reden Gottes von Aramaismen beinahe frei sind, die Eliu-Reden dagegen die relativ größte Zahl Aramaismen enthalten. Warum dies der Dichter beabsichtigt haben kann, darüber später.

Zweiter Abschnitt.

Die Sprache der Eliu-Reden im allgemeinen.

Wenn auch die sprachlichen Schwierigkeiten, welche wir bisher behandelt haben, allgemein als gelöst anerkannt würden, so wäre damit immer noch nicht die Möglichkeit der Abfassung des Eliu-Abschnittes durch den Verfasser des Buches bewiesen. Denn „der Eindruck, welchen der Leser gewinnt, wenn er die ganze Redegruppe durchgelesen hat, ist unverkennbar verschieden von dem, welchen die Lektüre irgend welcher anderer sechs Kapitel des Buches bei ihm zurückläßt". Dies läßt sich auch leicht erklären. „Eliu ist weitschweifig, steif und leidet bisweilen an Tautologien (32, 6^b 10^b 17^b); die Kraft und der Glanz der Darstellung, die sonst überall im Gedichte deutlich hervortreten, werden hier fühlbar vermißt; . . . die Sprache ist oft dunkel und der Inhalt manieriert." So Driver.

1. Weitschweifigkeit der Reden Elius.

Sehr auffallend ist die umständliche und weitschweifige Selbsteinführung Elius; der Bedeutung Elius als Propheten

angemessen (Hontheim) wäre dieselbe nicht, auch wenn Eliu wirklich ein Prophet wäre. Nicht mehr befriedigt Buddes Erklärungsversuch[1]; die Einführung eines neuen Redners nach Beendigung des Redestreites konnte, da man der Lösung des Problems nicht näher gekommen war, unmöglich so schwierig sein, wenn dieser Redner nur etwas Neues vorzubringen wußte; und wenn das Auftreten eines jungen Mannes vor Greisen einer Entschuldigung bedurfte, so konnte dieselbe in wenige Worte gefaßt werden. Cox meint, eine jüngere Generation habe ihre bessere Erkenntnis der unvollkommeneren der Alten gegenüberstellen wollen und sei in Verlegenheit gewesen, wie sie dies ohne Anstoß tun könne. Aber der Verfasser redet nicht von einer Generation, sondern von einer einzelnen Person; auch ist es mit dem Streben, Anstoß bei den Alten zu vermeiden, nicht so weit her, vgl. 32, 9 15 16. Allein insofern ist Cox auf dem rechten Wege, als er die Ursache der Weitschweifigkeit nicht in der Sache, sondern in der redenden Person sucht. Schon annehmbarer ist Cornelys Ansicht, die umständliche und schleppende Selbsteinführung Elius habe ihren Grund in dessen Schüchternheit bei seinem ersten Auftreten vor älteren Männern. Aber die richtige Lösung der Schwierigkeit scheint mir der Verfasser selbst anzudeuten (32, 18—20): Eliu ist über Jobs anstößige Reden erzürnt; doch getraut er sich beim Gedanken an seine Jugend nicht zu sprechen, obwohl zu seinem Ärger die drei Freunde von Job besiegt werden; der Widerstreit der Affekte ruft in ihm eine Beklemmung hervor, welche nicht augenblicklich aufhört, als er endlich zu reden beginnt; also er redet, um sich Luft zu machen, וַיֶּרְחַב־לִי, wie er selbst sich ausdrückt, er redet, um zu reden[2].

[1] Beiträge 152; in seinem Kommentar würdigt Budde diese Schwierigkeit mehr; aber er zerhaut einfach den Knoten, indem er den Text fleißig kürzt.

[2] Zum Vergleiche möchte ich hinweisen auf die letzte Rede Baldads, in welcher dieser nur Weniges, zum Teil dem Eliphaz Abgeborgtes vorzubringen weiß.

Daß jemand in dieser Gemütsverfassung dasselbe wiederholt sagt (32, 6ᵇ 10ᵇ 17ᵇ, auch dieselben Worte wiederholt, z. B. חִמָּה), kann kaum auffällig erscheinen.

Kleinert bemerkt, auch sonst führe und fasse Eliu seine Gedanken mit ermüdender Breite und tautologischem Schwulst ein (so 34, 2—4 34—37; 36, 1—4); allein diese Einleitungen sind keineswegs überflüssig; es tritt darin die Entwicklung des Gedichtes zu Tage, Handlung wird angedeutet (36, 1—4), Elius Charakter wird dargestellt usw. Ähnlich führen auch Job und die drei Freunde ihre Reden ein, z. B. 6, 15 ff; 11, 1—3; 12, 2 f; 13, 2—6 12—13 17; 15, 1—13; 16, 2—5; 19, 2 f; 20, 2 f; 21, 2—6 34; 23, 2; 26, 1—4; allerdings recht passend (wie Eliu), zuweilen aber etwas weitschweifig.

Allgemein wird endlich getadelt der viermalige Bericht über das Entbrennen des Zornes Elius in der Einleitung dieser Reden. Dieser Tadel trifft nicht Eliu, sondern den Verfasser. Indes die Eliu-Reden sind der am wenigsten poetische Teil des Buches, sie sind mehr didaktischer Natur. Budde hat richtig beobachtet, daß in denselben die Hauptzüge der Lehre Elius durch öftere Wiederholung (auch gewisser termini technici) scharf hervorgehoben werden[1]; ähnlich würde hier in der prosaischen Einleitung besonderer Nachdruck gelegt auf die Mitteilung über Elius Gemütsstimmung, weil diese für das Verständnis seiner Reden ungemein wichtig ist.

2. Dunkle Sprache.

Es könnte auffallend erscheinen, daß die Reden Elius viel mehr prosaisch und dennoch zuweilen viel schwerer verständlich sind als das übrige Buch; aber nicht bloß die Sprache der Dichter, sondern auch die der Philosophen kann dunkel sein. Eliu spricht viel mehr abstrakt; während ferner die andern Redner des Buches überall ein Thema dichterisch ausführen, Szenen gleichsam malen, geht Eliu schnell von einem Gedanken zum andern über, so daß oft der Zusammenhang das Verständnis

[1] Beiträge 156.

wenig unterstützt; Abschreibefehler waren bei schwer verständlichen Stellen noch leichter möglich. Die Erklärung einzelner Stellen dürfte daher unmöglich sein.

Nun zum einzelnen. Bei ריב (רִיב) 33, 19 betrifft die Schwierigkeit den ursprünglichen Text oder, falls eine im Assyrischen gebräuchliche Wurzel vorliegt, wäre sie in unserer mangelhaften Kenntnis des Hebräischen begründet. — 34, 31 ist wahrscheinlich eine sprichwörtliche Redensart (Budde). — In 35, 14 f kann, wenn wir den Sinn von תְּחוֹלֵל richtig ermittelt haben, דִּין לְפָנָיו וּתְחוֹלֵל לוֹ nicht von תֹּאמַר abhängen, sondern muß Nachsatz sein. — 36, 16 ist ganz klar[1]. — Bei 36, 17 fragt es sich, ob רָשָׁע gen. obj. oder subj. ist, ferner welches die richtige Vokalisation von יתמכו ist; doch wäre erst zu beweisen, daß דִּין Jobs murrendes Urteil oder Rechten gegen Gott bedeuten könne (Dillmann); sodann entsprechen wahrscheinlich מָלֵא (V. 16) und מָלֵאתָ (V. 17) sich gegenseitig (Duhm). — Mit dem כִּי in V. 18 wußte man vielfach nichts anzufangen und nahm zu Textänderungen seine Zuflucht[2]; nach meiner Ansicht ist dieses כִּי beteuernd nach vorausgehendem Bedingungssatz (vgl. 31, 34), also V. 17 f: „Bist du aber vom Gerichte des Frevlers (= über den Frevler) voll geworden, halten Gericht und Strafe fest, ja dann möge Unmut dich nicht reizen bei der Züchtigung[3], und die Größe der Buße dich nicht verleiten." — 36, 19 übersetzt am besten Hontheim[4],

[1] Vgl. die Übersetzung Hontheims. — „. . . hat dich verleitet von . . . weg, d. h. daß du der Sprache, welche die Not zu dir spricht, Ungehorsam entgegensetzest" (Dillmann), heißt הֵסִית מִן nicht; 2 Chr 18. 31 = „weglocken, daß sie von ihm abließen", nicht: „Ungehorsam entgegensetzten"; auch ist Dillmanns Übersetzung von פִּי־צָר allzu gekünstelt.

[2] Budde, Kommentar z. d. St.: כִּי חָם, oder 3. P. f. s. חָמָּה; Beer: בְּחֵמִי, oder כִּי (anstatt כִּי) ist zu streichen als Dittographie der letzten Silbe des vorhergehenden Wortes.

[3] Oder vielleicht besser בְּשֹׁפֵק, „gegen den, welcher züchtigt".

[4] Es handelt sich nur darum, ob שׁוּעַ „Glück" (nicht „Reichtum") bedeuten kann. Läßt man dies nicht gelten, so würde ich vorschlagen, שַׁוְעֲךָ = „dein Geschrei" als Subj. zu fassen und vor לֹא בְצָר zu ergänzen הֱיוֹת, wie vor לָבֶטַח 24, 23 (Dillmann).

36, 20 ist עֻלּוֹת intransitive Form in passiver Verwendung und zu lesen עַמִּים מִתַּחְתָּם (König).

Bei 36, 30 bereiten sich die Exegeten nach meiner Ansicht unnötige Schwierigkeiten; Dillmann z. B. bemerkt: „Von einem Bedecken der Meeresgründe mit Licht kann keine Rede sein; das momentane Erleuchten derselben durch den Blitz nennt man nicht כסה." Das ungemein häufige כסה bedeutet regelmäßig „auf etwas ruhend es bedecken"; aber zweimal = „auf jemand (etwas) fallend ihn (es) bedecken" (somit durch ganz kurze Zeit, wenn auch vielleicht wiederholt und insofern andauernd), nämlich Jb 38, 34 (einzelne Tropfen könnten an Job haften, aber nicht שִׂפְעַת־מָיִם); Mal 2, 13. So, meine ich, können wir auch 36, 30ᵇ vom Erleuchten der Meeresgründe wenigstens durch viele, rasch aufeinander folgende Blitze verstehen, und diese Auffassung ist jedenfalls die natürlichste.

37, 22 kann man an den Lichtglanz, in dem Jahve erscheint, schwerlich denken (vgl. erster Teil S. 57 IV c); ob זָהָב „die Sonne" oder „die Heiterkeit des Himmels" (Davidson) bedeuten könne, ist die Frage, auch paßt zu dieser Übersetzung weder מִצָּפוֹן noch יֵאָתֶה. Duhm liest זֹהַר und findet hier das Nordlicht erwähnt[1]. Am besten nimmt man nach meiner Ansicht זָהָב in seinem gewöhnlichen Sinne; aber Beachtung verdienen die Einwände Dillmanns: a) daß Gold aus dem Norden gebracht werde, wäre nicht aus Herodot, Plinius, sondern aus dem Alten Testament zu beweisen[2]; b) die Vergleichung forderte für Glied 2 einen andern Ausdruck. Indes die Schwierigkeit a) verschwindet bei der Vokalisation צָפוֹן (vgl. 40, 13 בַּטָּמוֹן); b) was den Sinn anbelangt, so wird V. 22ᵇ die Ähnlichkeit hervorgehoben, V. 23 bringt den schon durch נוֹרָא vorbereiteten Gegensatz.

Überblicken wir das Gesagte, so werden wir die Eliu-Reden im ganzen kaum dunkler finden als das übrige Buch; allerdings

---

[1] Übrigens versetzt Duhm זָהָב usw. hierher.

[2] Is 14, 13 (Knabenbauer) wird die Anschauung des babylonischen Königs wiedergegeben.

finden sich Stellen, denen sich ein befriedigender Sinn nicht entlocken lassen will, jedenfalls ist da der Text nicht in Ordnung.

3. Manierierter Inhalt.

An dem Vergleich 32, 19 hat man vielfach Anstoß genommen; Eliu mache hier sich selbst lächerlich; doch weder der durch den Vergleich veranschaulichte Gedanke noch der uns allerdings ungewohnte Vergleich ist lächerlich[1].

Auffallend ist der V. 33, 2[2]. Budde[3] verbindet ihn mit dem folgenden. „Als ob er so besser würde", bemerkt Duhm; „nur der Stil wird schlechter." Indes besser wird der Vers so entschieden: Eliu würde hier dem Job Aufrichtigkeit versprechen, während er nach der gewöhnlichen Erklärung dem Job, nachdem er schon so lange gesprochen hat, sagt, daß er bereits rede. Nichtsdestoweniger muß ich Dillmann beistimmen: „Als vorausgesetzter Umstandssatz zu V. 3 gibt er (V. 33, 2) sich nicht." Ich meine, ein so nichtssagender Satz läßt sich nur daraus erklären, daß Eliu, als er nach vorgebrachter Entschuldigung seines Auftretens sich an Job wendet, noch die Beklemmung fühlt und daher redet, um sich Luft zu machen.

Besonders getadelt wird ferner an Eliu eine gewisse Vorliebe für Übertreibungen; so erklärt Dillmann 33, 1ᵇ: וְכָל־דְּבָרַי הַאֲזִינָה: da keines (seiner Worte) vergeblich sein wird. Eine Mahnung, daß Job nicht aus seinen Reden das oder jenes herausgreifen, sondern das Ganze aufmerksam hören möge (Franz Delitzsch), scheint mir vor dem Beginne der Ausführungen Elius wenig am Platze zu sein. Nach meiner Ansicht ist כָּל־ hier gar nicht so emphatisch gesagt; Eliu ist voll von Worten, er hat vieles vorzubringen; das alles möge Job anhören.

Zu 32, 22: „Leicht würde mich sonst wegraffen mein Schöpfer", bemerkt Duhm: „So tragisch ist es wohl nicht."

[1] Vielleicht ist uns das „Füllen der Brust mit Ostwind" nicht weniger sonderbar.

[2] Der Ausdruck ist nicht zu beanstanden; durch Berührung des Gaumens (= natürlich „an", nicht „in") bringt die Zunge Laute hervor.

[3] Kommentar z. d. St.

Demgegenüber kann man hinweisen auf das Urteil, welches Gott über die drei Freunde wegen ihrer Parteilichkeit fällt.

נָתַר 37, 1 ist ein „übertreibender und kaum noch schöner Ausdruck für aufbeben“ (Dillmann). Friedr. Delitzsch will hier das Niph. und Hab 3, 6 das Hiph. der (im Assyrischen ganz gebräuchlichen) Wurzel תרר finden[1]. Wichtig ist die Frage, warum Eliu erbebt; wenn „ob der jetzt zu beschreibenden Gewittererscheinung“ (Dillmann), wäre allerdings der Tadel berechtigt; wofern aber Eliu beim Dröhnen des Donners ein baldiges göttliches Gericht ahnt (ohne daß er deswegen die Erscheinung Gottes erwarten müßte, vgl. 37, 23 f), wäre sein Schrecken begreiflich.

Übrigens führt der Verfasser selbst den Eliu als erzürnt ein, charakterisiert ihn auch durch die vielen אַף als erregbaren Jüngling; was Wunder also, wenn er mitunter etwas hyperbolisch spricht?

Die Worte Elius וְאַתְּ־בִּינָה 34, 16[2] bezeichnet Dillmann als wenig höflich; doch mit demselben Recht kann man darin eine captatio benevolentiae sehen: „Wenn du (was gewiß der Fall ist) ein einsichtsvoller Mann bist, so höre dies!“

4. Vergleich der Eliu-Reden mit dem übrigen Buche in Bezug auf Kunst.

Es wird endlich geltend gemacht, daß die Eliu-Reden dem übrigen Buche in Bezug auf Kunst bedeutend nachstehen, so zwar, daß man auf alle Kritik in derartigen Fragen verzichten müßte, wenn man sie für ein Werk desselben Dichters halten wollte (Franz Delitzsch). Und es läßt sich nicht leugnen: während im übrigen Buche die Bilder, Vergleiche einander förmlich drängen, wie eine Woge des Meeres die andere treibt, fehlen sie in den Eliu-Reden fast vollständig; während ferner das übrige Buch reich ist an herrlichen Schilderungen, Jobs

[1] Vgl. auch die Erklärung Friedr. Delitzschs zu מְשׁוּקוֹמוֹ hier und 9, 6.

[2] „O verstehe doch!“ möchte ich nicht gegen die alten Übersetzungen erklären.

Elend uns gleichsam vor Augen gestellt, Gottes Größe gefeiert, vom Schicksal der Bösen usw. anschauliche Bilder entworfen werden, wir selbst bald von Mitleid ergriffen, bald in Bewunderung versetzt werden usw., bieten die Eliu-Reden abstrakte, philosophische Erörterungen. Wenn Budde meint, daß diese Reden wegen ihres Inhaltes zur kunstvollen dichterischen Durchführung weniger geeignet seien, so würde man eben in einem so hervorragenden Gedichte derartige Abhandlungen nicht erwarten. Auch der Hinweis, daß vielleicht der Dichter hier die letzte Feile nicht angelegt habe, genügt nicht; denn der Dichter, welcher das Buch Job geschrieben hat, brauchte gewiß Bilder usw. nicht erst zu suchen, die glänzendsten Schilderungen drängten sich ihm von selbst auf. Solche abstrakte Erörterungen wie die Eliu-Reden konnte er gar nicht schreiben, wenn er es nicht beabsichtigte.

Smend und Kleinert machen weiter aufmerksam, daß nach Budde gerade der Teil des Buches, in welchem er den Mittelpunkt des Gedichtes sehen müßte, so nachlässig ausgearbeitet wäre. Nach der im ersten Teil dieser Arbeit dargelegten Auffassung sind die Eliu-Reden nicht der Mittelpunkt des Gedichtes; Eliu führt uns zwar hin zur Lösung der Streitfrage, doch erst von Gott wird die Entscheidung gegeben. In den Reden Jahves entfaltet wirklich der Dichter seine größte Kunst. Da indes Gott sich nicht in die Debatte hineinmischt, so bieten über das Problem des Buches in Wirklichkeit Aufschluß die von Gott tatsächlich berichtigten Ausführungen Elius, und die wichtigste Rolle würde der Disposition des Buches zufolge dem Eliu zufallen. Konnte da nicht der Dichter geflissentlich Elius Reden so wenig poetisch als möglich gestalten, damit dem erscheinenden Jahve die erste Stelle gewahrt werde?[1]

Und in der Tat scheinen diese Reden die Absicht des Verfassers, mit seiner Kunst zurückzuhalten, zu verraten; denn

[1] So ließe sich meines Erachtens auch eine mehr aramaisierende Sprache Elius erklären. Schließlich erscheint noch gegenüber den ins Leben eingreifenden Darlegungen bejahrter Männer eine mehr abstrakte, philosophische Redeweise gerade dem jugendlichen Eliu angemessen.

wie schön schildert der sonst so trockene Philosoph die über den Sünder zu seiner Rettung verhängte Züchtigung (33, 19 ff)! Wir sehen da gleichsam vor uns den Kranken, (den Engel, welcher ihn schon zum Scheol geleiten will,) Gott, der aus Liebe die Krankheit gesendet hat, den fürsprechenden Engel, die Bekehrung, die Versöhnung mit Gott, fürwahr ein herrliches, ergreifendes Bild. Ebenso macht die Beschreibung des Gewitters den Eindruck, daß ihr Verfasser poetischer zu schreiben verstand, als er es sonst in dem Eliu-Abschnitte getan. Und schließlich scheinen mir diese Reden in einer Beziehung meisterhaft durchgeführt zu sein, ich meine da die psychologische Entwicklung.

Um nun zu schließen:

Die Eliu-Reden sind meines Erachtens zufolge der Disposition des Buches notwendig (Ergebnis des ersten Teiles); und wenn auch nicht alle Schwierigkeiten vollständig gelöst werden können — ein unerklärbarer Rest wird bei solchen Untersuchungen naturgemäß immer bleiben —, so sind diese Schwierigkeiten nach meiner Ansicht doch nicht so groß, daß nicht der Verfasser des übrigen Buches auch die Eliu-Reden geschrieben haben könnte.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN.

Unter Mitwirkung von Prof. Dr **J. v. BELSER** in Tübingen, Prof. Dr **M. FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr **J. FELTEN** in Bonn, Prof. Dr **G. HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. PETERS** in Paderborn

herausgegeben von Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

Es liegen vor (gr. 8°):

I. 1: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50

2: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60

3: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—

4 u. 5: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

II. 1: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20

2 u. 3: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50

4: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

III. 1: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80

2: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80

3: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30

4: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

IV. 1: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) (Fehlt.)
Dritte Auflage als Sonder-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinwand *M* 2.80

2 u. 3: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—

4: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

V. 1: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. (XIV u. 168) *M* 4.—

2 u. 3: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40

4 u. 5: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

VI. 1 u. 2: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50

3 u. 4: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—

5: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (XII u. 156) *M* 3.50

VII. 1 bis 3: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—

4: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144) *M* 3.—

5: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *Aug. Bludau.* (VIII u. 146) *M* 3.20

VIII. 1: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *Alois Wurm.* (XII u. 160) *M* 3.50

2: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *Karl Miketta.* (VIII u. 120) *M* 2.60

3: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *Joseph Fischer.* (X u. 98) *M* 2.40

4: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *Heinrich Herkenne.* (VIII u. 104) *M* 2.40

IX. 1 bis 3: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VIII u. 366) *M* 8.—

4: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *F. von Hummelauer* S. J. (X u. 130) *M* 3.—

5: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr theol. *Karl Henkel.* (XVI u. 90) *M* 2.40

X. 1 bis 3: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *Max Meinertz.* (XVI u. 324) *M* 7.—

4: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *Gottfried Hobery.* (XIV u. 124) *M* 2.80

5: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *Otto Bardenhewer.* (XVI u. 180) *M* 4.20

XI. 1 u. 2: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *Friedrich Maier.* (XVI u. 188) *M* 4.40

3: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *Joh. Bapt. Hablitzel.* (VIII u. 106) *M* 2.60

4: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *Georg Aicher.* (XVIII u. 182) *M* 4.60

5: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. (XX u. 134) *M* 3.20

XII. 1 u. 2: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr *Fritz Tillmann.* (VIII u. 182) *M* 4.50

3: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine historisch-exegetische Untersuchung. Von *Peter Vogt* S. J. (XX u. 122) *M* 3.60

4: **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Von Dr *Johann Hejcl.* (VIII u. 98) *M* 2.80

5: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von *Aloys Fuchs.* (XVIII u. 124) *M* 3.60

XIII. 1: **Doppelberichte im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Von Dr *Alfons Schulz.* (VIII u. 96) *M* 2.80

2: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. *Hildebrand Höpfl* O. S. B. (X u. 222) *M* 3.40

3: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exegetische Studie. Von Dr *Wilhelm Homanner.* (VIII u. 124) *M* 3.

4: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VI u. 112) *M* 2.80

5: **St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum** unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie von Dr *Heinrich Joseph Vogels.* (VIII u. 148) *M* 4.—

XIV. 1 u. 2: **Die Wiederkunft Christi** nach den Paulinischen Briefen von Dr *Fritz Tillmann.* (VIII u. 204) *M* 5.60

3: **Der Verfasser der Elihu-Reden** (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr *Wenzel Posselt.* (XII u. 112)

220.08
B 478
39827
POSSELT, WENZEL
AUTHOR
der Verfasser der Eliu-Reden
TITLE BS 14:3
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE
39827